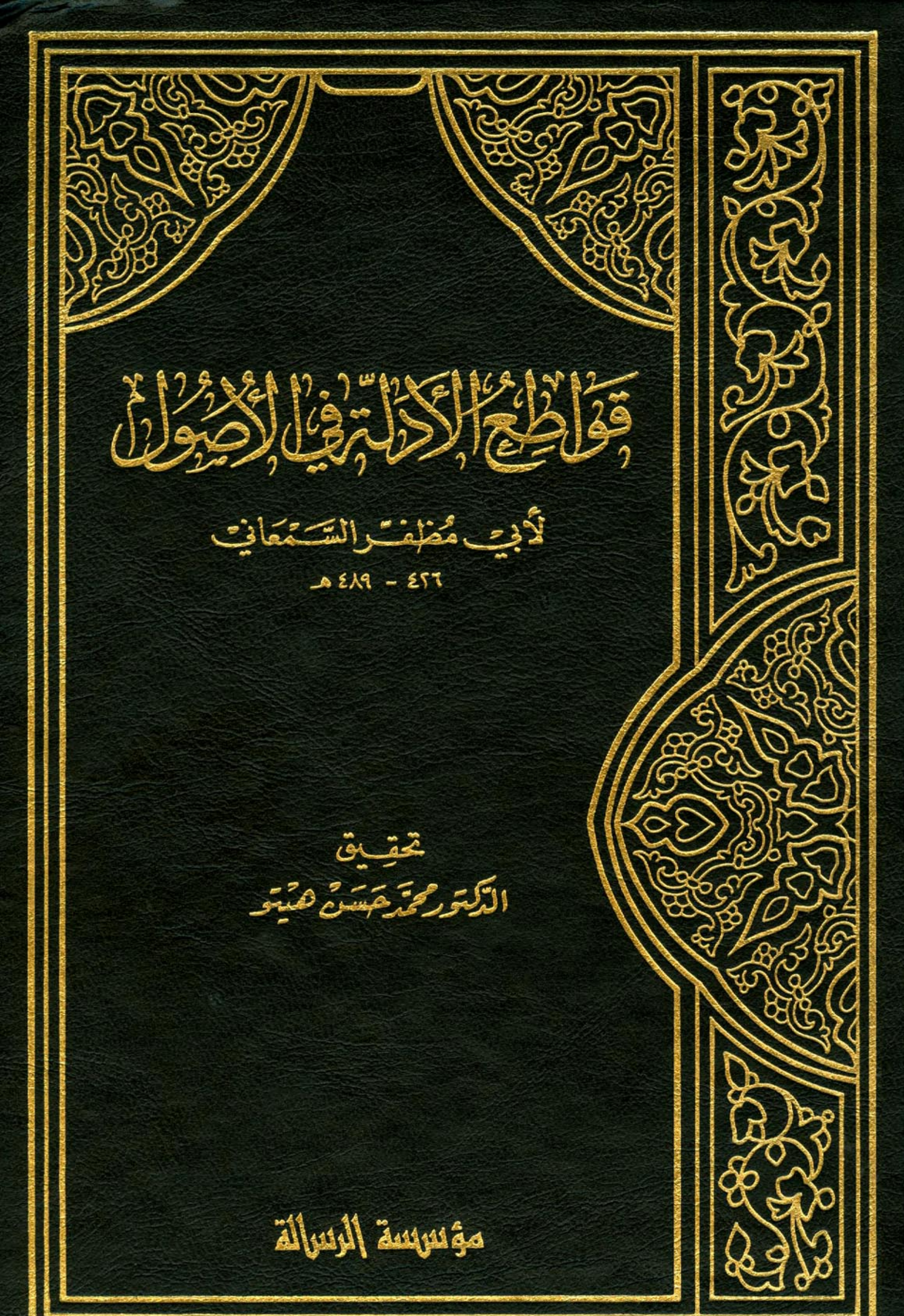


قواطع الأدلة في الأصول
لأبي مظفر السمعاني
٤٢٦ - ٤٨٩ هـ
تحقيق
الدكتور محمد حسن هيتو
مؤسسة الرسالة

قواطع الأدلة في الأصول

لأبي مظفر السمعاني

٤٢٦ - ٤٨٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد حسن هيتو

مؤسسة الرسالة



الطَّبعَة الأُولى

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م



مؤسسة الرسالة - بيروت - وطى المصيطبة - مبنى عبدالله سليت
تلفاكس : ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ٦٠٣٢٤٣ - ص . ب : ٧٤٦٠ - برقياً: بيوشران

Al-Resalah
PUBLISHING HOUSE
BEIRUT / LEBANON - TELEFAX : 815112 -319039 - 603243 - P. O. BOX : 117460

بسم الله الرحمن الرحيم

فإني كنت قد نشرت مقدمة كتاب القواطع للإمام الأجل أبي المظفر بن السمعاني في مجلة معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية في العدد الأول الذي صدر في الكويت في شعبان ١٤٠٢ هـ يونيو ١٩٨٢ م ، وقدمت له بمقدمة مختصرة ، ودراسة وجيزة للمقدمة تتناسب مع شروط المجلة وموضوعات المقدمة ، ووعدت حينها بمتابعة نشر الكتاب .

إلّا أن ظروفاً خاصة قد حالت بيني وبين متابعة نشره في ذلك الوقت ، ولذلك توقفت عنه ، إلى أن سهَّل الله الأمر فعاودت الكرّة ، راجياً من الله العون والتوفيق .

وسأكتفي في مقدمة الكتاب بهذه الترجمة المختصرة لابن السمعاني ،والدراسة الوجيزة التي كنت قد قدمت بها لمقدمته المنشورة ـ كما ذكرت قبل قليل ـ على أن ننشر دراسة كاملة للكتاب بعد الانتهاء منه ، إما في نهاية الكتاب ، وإما في جزء مستقل إن شاء الله .

الكويت ٢٦ ربيع الأول ١٤٠٧ هـ

٢٨/ ١١/ ١٩٨٦ م

الدكتور
محمد حسن هيتو



الإمام ابن السَّمْعاني [1]

١ ـ اسمه ومولده ونسبته :

هو الإمام منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله التميمي ، الشيخ الإمام أبو المظفر بن السمعاني .

ولد في ذي الحجة سنة ست وعشرين وأربعمائة بمرو [2] من بلاد خراسان . والسَّمعاني : بفتح السين ، وسكون الميم ، وفتح العين ، نسبة إلى سمعان ، وهو بطن من تميم .

قال ابن خلكان : [3] وسمعت بعض العلماء يقول : يجوز كسر السين أيضاً ، كما حكى هذا القول صاحب القاموس .

٢ ـ نشأته وأسرته :

نشأ الإمام أبو المظفر بن السمعاني في أسرة عريقة في العلم ، يحيط بها من كل جانب ، فأبوه ، وإخوته ، وأولاده ، وأولاد أولاده ، وأولاد إخوته كلهم من علماء هذه الأمة .

أما أبوه ، فهو القاضي المروزي ، أبو منصور السمعاني ، محمد بن عبد

---

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية ٥/٣٣٥ ـ وفيات الأعيان ٣/٢١١ ـ الأنساب ٧/١٣٩ ـ اللباب ١/٥٦٣ ـ شذرات الذهب ٣/٣٩٣ ـ العبر ٣/٣٢٦ ـ البداية والنهاية ١٢/١٥٣ ـ النجوم الزاهرة ٥/١٦٠ ـ المنتظم ٩/١٠٢ ـ الوافي بالوفيات ٢٦/٩٦ مخطوط ـ مرآة الجنان ٣/١٥٣ ـ مفتاح السعادة ٢/١٩١ ـ كشف الظنون في عدة أماكن ـ هدية العارفين ٢/٤٧٣ ـ سير أعلام النبلاء ١٩/١١٤ ـ المستطرفة ص/٤٣ ـ تاج العروس «سمع» .

(٢) المنتظم ٩/١٠٢ .

(٣) الوفيات ٣/٢١١ .

الجبار ، وكان من كبار أئمة الحنفية ، فقيهاً ، أصولياً ، محدِّثاً ، لغوياً ، وله تصانيف حسنة في الفقه ، والأصول ، والنحو ، وقد امتاز عن أقرانه بما كان عليه من الورع والتقوى ، توفي عام ٤٥٠ هـ [١] .

وأما أخوه فهو علي بن محمد بن عبد الجبار أبو القاسم ، وقد تفقه على أبيه في مذهب أبي حنيفة ، وبرع فيه ، حتى صار ذا مقام وشهرة عظيمة ، وكانت له نعم وافرة .

وأما ابن أخيه فهو عالي بن علي بن محمد بن عبد الجبار ، أبو العلاء ، تفقه على أبيه ، وبرع في مذهب أبي حنيفة أيضاً .

إلّا أنه تفقه بعد ذلك على عمه الإمام أبي المظفر ، على مذهب الإمام الشافعي ، بعد رجوع عمه إليه .

وأما أولاد الإمام أبي المظفر فهم أيضاً من أعيان علماء هذه الأمة .

الأول : هو الإمام الكبير أبو بكر ، محمد بن منصور بن السمعاني [٢] ، جمع أشتات العلوم ، وبرز في علم الحديث رجالاً ومتوناً وأسانيد ، ونبغ في الفقه والأدب ، والوعظ والخطب ، مع إحاطة كاملة بالتاريخ والانساب .

ولد سنة ٤٦٦ هـ ، وسمع خلقاً كثيراً ، كما سمع منه خلق كثير .

كان يملي الأحاديث بأسانيدها حتى في مجالس الوعظ .

كما كان يعقد المجالس لإملاء الحديث ، قال ابنه الإمام أبو سعد : أملى والدي مائة وأربعين مجلساً في غاية الحسن والفوائد ، بجامع مرو ، واعترف بأنه لم يسبق إلى مثلها .

---

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي ٥/٣٣٦ ـ العبر ٣/٢٢١ ـ اللباب ١/٥٦٣ ـ الوافي بالوفيات ٣/٢١٤ ـ شذرات الذهب ٣/٢٨٧ ـ الجواهر المضية ٢/٧٣ ـ الفوائد البهية ١٧٣ ـ كشف الظنون ـ هدية العارفين ٢/٧١ .

(٢) له ترجمة في طبقات الشافعية ٧/٥ ـ الأنساب ٧/١٤٠ ـ البداية والنهاية ١٢/١٨٠ ـ شذرات الذهب ٤/٢٩ ـ طبقات ابن هداية الله ص/٧٢ ـ العبر ٤/٢٢ ـ الكامل ١٠/٢٢١ ـ اللباب ١/٥٦٣ ـ المنتظم ٩/١٨٨ ـ مرآة الجنان ٣/٢٠٠ ـ وفيات الأعيان ٣/٢١٠ .

وله شعر كثير ، إلاّ أنه أتلفه قبل موته ، فلم يبق إلاّ ماكان على ظهور الدفاتر والأجزاء ، وهو شعر جيد .

توفي وله من العمر **٤٣** عاماً يوم الجمعة ثاني صفر سنة **٥١٠** هـ .

الثاني : الإمام أبو محمد الحسن بن منصور بن السمعاني [١] .

اشتهر بالزهد ، والورع ، وكثرة العبادة ، والعزلة عن الناس .

تفقه على والده ، وسمع بنيسابور ومرو ، وسمع منه ابن أخيه الإمام أبو سعد .

قال ابن أخيه الإمام أبو سعد : وكان تلو أبي ، ورزقه الله ثواب الشهادة في آخر عمره ، إذ دخل عليه اللصوص وخنقوه ، ليلة الاثنين ، سنة **٥٣١** هـ .

الثالث : الإمام أبو القاسم أحمد بن منصور بن السمعاني [٢] .

كان إماماً في الفقه والحديث ، شاعراً حسن الشعر ، واعظاً جيد الوعظ .

تفقه على أبيه ، وأخيه الإمام أبي بكر محمد بن منصور ، وأخذ عنه العلم ، وخلفه بعده فيما كان مفوضاً إليه .

رحل إلى كثير من البلاد ، وسمع كثيراً من الخلق .

ولد سنة **٤٨٧** هـ ـ وتوفي سنة **٥٣٤** هـ .

وأما أحفاده :

فالأول : علم الأمة ، تاج الإسلام ، الإمام أبو سعد ، عبد الكريم بن محمد بن منصور بن السمعاني [٣] ، شيخ خراسان الذي لا يدافع ، ومحدِّث

---

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية ٧/٦٩، والأنساب ٧/١٤١ .

(٢) له ترجمة في طبقات الشافعية ٦/٦٥ ـ الأنساب ٧/١٤٢ ـ المنتظم ١٠/٨٦ ـ كشف الظنون ترجمة كتابه «روح الأرواح».

(٣) له ترجمة في البداية والنهاية ١٢/١٧٥ ـ تذكرة الحفاظ ٤/١٣١٦ ـ شذرات الذهب ٤/٢٠٥ ـ العبر ٤/١٧٨ ـ الكامل ١١/١٤٩ ـ اللباب ١/٩ ـ مرآة الجنان ٤/٣٧١ ـ المنتظم ١٠/٢٢٤ ـ النجوم الزاهرة ٥/٣٧٥ ـ وفيات الأعيان ٣/٢٠٩ ـ مفتاح السعادة ١/٢٥٩ ـ كشف الظنون في عدة أماكن ـ المختصر في أخبار البشر ٣/٤٦ ـ هدية العارفين ١/٦٠٨ ـ طبقات الشافعية ٧/١٨٠ .

المشرق الذي لاينازع .

قال ابن النجار : سمعت من يذكر أن عدد شيوخه سبعة آلاف شيخ ، وهذا شيء لم يبلغه أحد .

روى عنه الإمام الكبير أبو القاسم بن عساكر ، وابنه القاسم ، وخلق كثير .

برع في كل العلوم ، وصنَّف ما يزيد عن خمسين مصنفاً ، في غاية الحسن والجودة والإتقان .

منها « تاريخ مرو » ، و« ذيل تاريخ بغداد » و« التحبير في المعجم الكبير » و « الأنساب » وغير ذلك .

توفي سنة ٥٦٢ هـ بمرو .

وأما الثاني : فهو الإمام أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور بن السمعاني (١) .

صاحب كتاب « الكافي في تاريخ خوارزم » عرف بفصاحة اللسان ، ولطافة البيان ، والتأثير في الوعظ والتذكير .

ومن أولاد أحفاده : الإمام أبو المظفر عبد الرحيم بن أبي سعد عبد الكريم ، وكان فقيهاً ، أديباً ، محدِّثاً ، توفي سنة ٦١٤ هـ (٢) .

فهذه أسرة الإمام أبي المظفر بن السمعاني يكتنفها العلم من جميع جوانبها ، أصولاً ، وفروعاً ، وأطرافاً ، وحسب المرء من العلم ، والمكانة ، والمنزلة ، أن يعيش في أسرة هذه أوصافها .

ولذلك قال الخوارزمي في وصف هذا البيت العريق ، أثناء الكلام على الإمام أبي سعد بن السمعاني : بيته أرفع بيت في الإسلام ، وأعظمه وأقدمه في العلوم الشرعية والأمور الدينية ، وأسلاف هذا البيت وأخلافُه قدوة العلماء ، وأسوة الفضلاء ، الإمامة مدفوعة إليهم ، والرياسة موقوفة عليهم ، تقدموا على أئمة زمانهم في الآفاق بالاستحقاق ، وترأسوا عليهم بالفضل والفقه (٣) .

---

(١) طبقات الشافعية ٦/ ٨٧.

(٢) وفيات الأعيان ٣/ ٢١٢ ـ شذرات الذهب ٥/ ٧٥ ـ العبر ٥/ ٦٨ .

(٣) طبقات ابن السبكي ٧/ ١٨١ .

٣ ـ حياته وسيرته :

لقـد بدأ الإمـام ابن السمعـاني حياته العلمية في تلك الأسرة العريقة في العلوم الشرعية ، لقد بدأ حياته العلمية على مذهب الإمام أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ الذي نبغت فيه هذه الأسرة وتمرست به ، فتلقى مبادىء العلم على أبيه محمد بن عبد الجبار ، الذي كان من كبار أئمة الحنفية في بلاده .

وكان إلى جواره في هذه المرحلة أخوه أبو القاسم علي بن محمد ، ومازالا في الجد والتحصيل ، والدأب والطلب ، إلى أن نبغا في مذهب أبي حنيفة وبرعا فيه .

وبعـد موت أبيهـما الإمام أبي منصور محمد بن عبد الجبار عام ٤٥٠ هـ انتقلت الـريـاسـة في المـذهب إلى ابنه أبي القاسم علي ، وحصل له جاه عظيم ، مع أنه أصغر من أخيه أبي المظفر .

ومن ثم أنجب أبـا العـلاء عالي بن علي ، وتفقـه أيضاً على مذهب أبي حنيفة وبرع فيه .

فالأسرة بأسرها تدين الله على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله .

إلّا أن الإمام أبا المظفر ـ لما جبل عليه من الهمة العالية ، والتطلع إلى الاستزادة من العلم ـ لم يقنـع بالإقـامة في مرو ، بل عزم على الرحلة إلى بغداد ـ التي كانت حاضرة العالم في ذلك الوقت ، ومهوى أفئدة العلماء في جميع أنحاء الأرض ، لأنها جمعت كل علم ، وكل فن ، وبها كبار علماء الأرض ـ فدخلها عام ٤٦١ هـ .

وعلى عادة العلماء في ذلك الوقت ، جرت بينه وبين كثير من العلماء في بغداد منـاظـرات كثـيرة . اطلع من خلالهـا على مالم يكن قد اطلع عليه في مرو ، شأن الانسان الذي يكثر الاحتكاك بالعلماء ، ويكثر الرحلة في طلب العلم .

والتقى في هذه الفترة إمامين عظيمين من كبار أئمة الشافعية ، أما الأول ، فهو الشيخ الإمام أبو إسحاق الشيرازي ، المتوفى عام ٤٧٦ هـ ، صاحب « المهذب » و « التبصرة » و « اللمع » وغيرها من كتب الفقه والأصول والخلاف ، وكانت قد انتهت إليه رياسة فقهاء الشافعية ، والإمامة في الخلاف والجدل .

وأمـا الثـاني ، فهـو الإمـام أبـو نصـر بن الصباغ المتوفى عام ٤٧٧ هـ ، والذي

كانت تشد إليه الرحال في مذهب الإمام الشافعي أيضاً ، وجرت بينهما مناظرات ، أجاد فيها الإمام ابن السمعاني وأفاد .

وفي نفس الوقت اجتمع بعدد كبير من المحدّثين ، فسمع منهم ، وأخذ عنهم .

وفي خلال هذه الفترة ، ومن خلال هذه المناقشات والمناظرات التي جرت بينه وبين الشافعية ، ومن خلال رواياته لحديث رسول الله ﷺ ، وإكثاره منها ، وتمرسه بها وبطرقها ، ومعرفته بصحيحها وسقيمها ، ومن خلال معرفته بأصول الحنفية وفروعهم التي تتميز بمنهج خاص في أخبار الآحاد وغيرها مما هو معروف في علم الأصول ، من خلال كل هذا بدأ هذا الإمام العظيم بالتردد في مذهب أبي حنيفة الذي درسه وأتقنه مدة تزيد عن ثلاثين عاماً ، وأخذ يفكر بمذهب الشافعي .

وغادر بغداد بعد هذه الهزة العنيفة التي واجهها مع أصحاب الشافعي ، يريد الحج ، إلاّ أنه خرج على غير الطريق المعتاد ، لأن الطريق كان قد انقطع بسبب استيلاء العرب عليه .

وشاء الله تعالى له أن يقع في أسر بعض أعراب البادية .

قال ابن السبكي [1] : فحكي أنه لما دخل البادية وأخذته العرب ، كان يخرج مع جمالها إلى الرعي .

قال : ولم أقل لهم إني أعرف شيئاً من العلم ، فاتفق أن مقدم العرب أراد أن يتزوج ، فقالوا : نخرج إلى بعض البلاد ليعقد هذا العقد بعض الفقهاء .

فقال أحد الأسراء : هذا الرجل الذي يخرج مع جمالكم إلى الصحراء فقيه خراسان ، فاستدعوني ، وسألوني عن أشياء ، فأجبتهم ، وكلمتهم بالعربية ، فخجلوا ، واعتذروا ، وعقدت لهم العقد ، ففرحوا ، وسألوني أن أقبل منهم شيئاً . فامتنعت ، وسألتهم أن يحملوني إلى مكة في وسط السنة ، وبقيت بها مجاوراً ، وصحبت في تلك المدة سعداً الزنجاني .

والزنجاني هذا هو الإمام الحافظ أبو القاسم الزَّنجاني من كبار الشافعية ، جاور

(١) الطبقات ٥/٣٣٧.

بمكة ، وصار شيخ حرمها .

وكان من كبار علماء الحديث ، المتمكنين منه ، المتثبتين فيه ، إلى جانب الورع والتقوى ، والكرامات الظاهرة ، وكان إذا خرج إلى الحرم يخلو له المطاف ، ويقبل الناس يده أكثر مما يقبلون الحجرَ الأسود (1) .

وفي خلال هذه الفترة التي جاور فيها ابن السمعاني الكعبة المشرفة ، وعلماء الحديث ، استقر في ذهنه الانتقال عن مذهبه إلى مذهب الإمام الشافعي . ولنترك الحديث له يتحدث به عن نفسه .

قال أبو المظفر : لما اختلج في ذهني تقليد الإمام الشافعي ، وزاد التردد عندي ، رأيت رب العزة جل جلاله في المنام ، فقال : عد إلينا يا أبا المظفر ، فانتبهت ، وعلمت أنه يريد مذهب الشافعي ، فرجعت إليه .

وعنه أنه قال : كنت في الطواف بمكة ، فوصلت إلى الحجر والملتزم ، والمقام ، وزمزم ، وإذا أنا برجل قد أخذ بطرف ردائي ، فالتفت فإذا أنا بالإمام سعد الزَّنْجاني ، فابتسمت إليه فقال : أما ترى أين أنت ؟

قلت : لا .

قال : أعز مكان وأشرفه ، هذا مقام الأنبياء والأولياء ، ثم رفع رأسه إلى السماء ، وقال : اللهم كما وصلته إلى أعز مكان ، فأعطه أشرف عز في كل مكان وحين وزمان ، ثم ضحك إلي وقال : لاتخالفني في سرك ، وارفع معي يديك إلى ربك ، ولاتقولن البتة شيئاً ، واجمع لي همتك ، حتى أدعو لك ، وأمِّن أنت ، فبكيت ، ورفعت معه يدي ، وحرك شفتيه ، وأمنت معه ، ثم أرسل يدي ، وقال لي : سر في حفظ الله ، فقد أجيب فيك صالح دعاء الأمة ، فمضيت من عنده ، وماشيء أبغض إلي من مذهب المخالفين - أي للشافعي وأصحاب الحديث .

وعن الحسن المروزي قال : خرجت مع الشيخ أبي المظفر إلى الحج ، فكلما دخلنا بلدة ، نزل على الصوفية ، وطلب الحديث من المشيخة ، ولم يزل يقول في

---

(1) وانظر طبقات الشافعية ٤/٣٨٣ - شذرات الذهب ٣/٣٣٩ - العبر ٣/٢٧٨ - العقد الثمين ٤/٥٣٥ - المنتظم ٨/٣٢٠ - النجوم الزاهرة ٥/١٠٨ .

دعائه : اللهم بين لي الحق من الباطل ، فلما دخلنا مكة ، نزل على أحمد بن علي بن أسد الكوجي ، ودخل في صحبة سعد الزنجاني ، ولم يزل معه حتى صار ببركته من أصحاب الحديث .

وذكر ابن السبكي عدة حكايات ومنامات في هذا الموضوع (١) .

ولما استقر انتقال ابن السمعاني عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي ، عزم على الإقامة بمكة والمجاورة بها في صحبة الإمام الزنجاني الذي تأثر به غاية التأثر ، إلّا أنه رأى ليلة من الليالي والدته ، كأنها قد كشفت رأسها وقالت له : يابني ، بحقي عليك إلّا مارجعت إلى مرو ، فإني لا أطيق فراقك .

قال : فانتبهت مغموماً ، وقلت : أشاور الشيخ سعداً ، وهو قاعد في الحرم ، ولم أقدر من الزحام أن أكلمه ، فلما تفرق الناس وقام تبعته إلى داره ، فالتفت إلي وقال : يا أبا المظفر : العجوز تنتظرك ، ودخل البيت ، فعرفت أنه تكلم على ضميري ، فرجعت مع الحاج تلك السنة (٢) .

إلّا أنه ماكاد يصل مرو على ماهو عليه من مذهب الشافعي الذي انتقل إليه حتى بدأت نيران الفتنة بالاشتعال ، وكادت تقوم حرب بين الناس بهذا السبب الذي رأى فيه العوام مالم يستوعبوه من حقائق الشرع ، وحرية الاختيار في التقليد ، ولاسيما بالنسبة لرجل كابن السمعاني .

ووصل الأمر إلى أخيه أبي القاسم ، فهجره وزجره ، إلّا أنه أصر على ماهو عليه ، فالأمر أمر دين واعتقاد واقتناع وليس أمر تقليد أعمى كما يتوهم العامة والمتعصبون .

وكان رجوع أبي المظفر عن مذهب أبي حنيفة رسمياً في دار ولي البلد ، وبحضور أئمة الفريقين سنة ٤٦٨ هـ .

ولم يملك أبو المظفر إزاء الفتنة التي أثارها العوام والمتعصبون إلا أن يهاجر من مرو إلى طوس ، ثم نيسابور ، حيث استقبل استقبالاً عظيماً ، وكان ذلك في نوبة

---

(١) انظر الطبقات ٥/٣٣٨ ـ ٣٤١.

(٢) طبقات الشافعية ٤/٣٨٤.

نظام الملك [1] ، الذي أحسن مثواه ومأواه ، وأكرمه غاية الاكرام ، لما كان معروفاً عنه من إكرام العلماء ، وكان شافعي المذهب ، وعُقد له مجلس للتذكير ، وشاع ذكره ، وانتشر صيته ، وألفه العامة والخاصة ، واستحكم أمره خلال هذه الفترة في مذهب الشافعي .

ومن ثم عاد إلى مرو ، وصلح حاله ، وقبل أخوه أبو القاسم علي بن محمد عذره ، بل أرسل إليه ابنه عالي للتفقه عليه ، كما ذكرنا ذلك في ترجمته .

وصار السمعانية جميعاً بعد ذلك من الشافعية .

٤ ـ مكانته وثناء الناس عليه :

إن مما لاشك فيه أن الإمام أبا المظفر بن السمعاني قد بلغ الذروة العليا من العلم في جميع فنونه ، وتذوقه من سائر منابعه ، فهو في بداية حياته حنفي المذهب ، عريق فيه ، يتقنه ، ويناظر فيه ، ويعرف أصوله وفروعه ، ومن ثم فهو الشافعي الجديد ، الذي درس المذهب ، وأتقنه ، وناظر فيه ، وعرف أصوله وفروعه ، وقلما تجتمع هذه الخصال في إنسان ، فالاحاطة بواحد من المذهبين مكرمة ، وغاية صعبة ، فما بالنا برجل حاز المكرمتين ، وبلغ الغايتين ، لاشك أنه ذو عقل راجح ، وذاكرة واعية ، وملكات قوية .

وإن مما لاشك فيه أن الشافعية أفادوا كثيراً من التزام ابن السمعاني مذهبهم ، لأنه أعرف بمذهب أبي حنيفة منهم . ولذلك فهو أقدر على الرد والدفاع ونصرة مذهبه الجديد ، ولذلك كان كتابه « الاصطلام » في الرد على أبي زيد الدبوسي من أئمة الحنفية الكبار ، وكتابه « البرهان » في الخلاف وغير ذلك من كتبه في الخلاف ، كان لها مكانة خاصة بين كتب الخلاف ، لهذا الأمر الذي ذكرناه .

كما أنه لما صنف كتابه « القواطع في الأصول » والذي نقدم له بهذه المقدمة ، جرى فيه على أسلوب فريد ونمط بديع ، أفاد فيه كثيراً وأجاد ، لأنه وإن صنفه على طريقة المتكلمين ، إلّا أنه مزجه بشيء من الفقه على ما هو عليه

---

(١) انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤/٣٠٩ ـ ٣٢٨.

الفقهاء [1] .

وأما ثناء الناس عليه :

فقد قال إمام الحرمين الجويني : لو كان الفقه ثوباً مطوياً ، لكان أبو المظفر بن السمعاني طرازه .

وقال أبو القاسم ابن إمام الحرمين : أبو المظفر بن السمعاني شافعي وقته .

وقال عبد الغافر الفارسي : أبو المظفر وحيد عصره في وقته ، فضلاً وطريقة ، وزهداً وورعاً .

وقال حفيده أبو سعد : هو إمام عصره بلا مدافعة ، وعديم النظير في وقته ، ولا أقدر على أن أصنف بعض مناقبه ، ومن طالع تصانيفه وأنصف عرف محله من العلم [2] .

٥ ـ مناقبه :

وأما مناقبه فكثيرة جداً ، أكثر من أن تحصر ، وأشهر من أن تذكر .

قال عن نفسه : ماحفظت شيئاً ونسيته ، وهذه مكرمة لاتدانيها مكرمة .

وقال الإمام الخوارزمي صاحب « الكافي » : سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن المرداخوني ، وكان من تلامذة الإمام أبي المظفر بن السمعاني يقول : كنت شريك ابنه أبي بكر محمد ، ومعيدنا أبو عبد الله النيسابوري ، فتأخر حضور محمد يوماً ، ثم جاء ، وقد احمرّت عيناه من البكاء .

فقال له أبو عبد الله : ما الذي خلفك ، وما شأنك ؟

فقال : رأيت النبي ﷺ في المنام ، فناولني قدحاً مملوءاً بالماء ، وقال لي : اشربه ، فأخذته وشربته كله ، وانتبهت وقد أثّر ذلك في عروقي وسائر جسدي .

فنهض الإمام أبو عبد الله مسرعاً إلى الصُّفَّة التي فيها الإمام أبو المظفر ، وهو يقول : البشارةَ البشارةَ ، وأخبره بالمنام ، فقال الإمام أبو المظفر : الحمد لله .

---

(١) انظر الفرق بين الطريقتين، طريقة المتكلمين، وطريقة الفقهاء في كتابنا الوجيز في أصول التشريع، وتعليقنا على المنخول ص /٦ في المقدمة ـ وتعليقنا على التمهيد في المقدمة أيضاً، وفي كتابنا «الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية» ص /١٨٦ .

(٢) انظر طبقات الشافعية ٥/٣٤٢.

وقال : إني رأيت مثل هذا المنام ، ولكني ما شربت جميع الماء ، بل بعضه ، وهو شرب جميعه ، فيجتمع عنده جميع أحاديث النبي ﷺ [1] .

وسُئل عن أخبار الصفات ، فقال : عليكم بدين العجائز .

كما سُئل عن قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فقال :

جئتماني لتعلما سر سعدى تجداني بسر سعدى شحيحا

إن سعدى لمنية المتمني جمعت عفة ووجهاً صبيحاً [2]

٦ ـ مؤلفاته :

لم يترك لنا الإمام ابن السمعاني ثروة ضخمة من المؤلفات من الناحية العددية ، إذا ما قيس بغيره من عظماء المسلمين ، أوعلى الأقل إذا ماقيس بحفيده أبي سعد .

إلّا أن العبرة دائماً ليست بالكم ، وإنما هي الكيف ، ليست العبرة بكثرة التأليف ، وإنما العبرة بدقته ، ومتانته ، وقيمته العلمية عند العلماء ، ومن هذه الناحية تعتبر كتب الإمام أبي المظفر بن السمعاني من نفائس الكتب التي صنفت في الدنيا في علمي الأصول والخلاف ، فمن مؤلفاته :

١ ـ القواطع في أصول الفقه ، وهو الذي نقدم له ، وسنتكلم عنه بعد قليل .

٢ ـ « البرهان » في الخلاف ، وهو كتاب كبير يشتمل على مايقرب من ألف مسألة خلافية .

٣ ـ « الأوساط » أو « الأوسط » وهو أيضاً في الخلاف .

٤ ـ « المختصر » المسمى « بالاصطلام » في الرد على أبي زيد الدّبُوسي ، أجاب فيه عن المسائل التي ذكرها الدبوسي في « الأسرار » ، وهو من أشهر كتبه في الخلاف .

٥ ـ تفسير القرآن الكريم ، ويقع في ثلاث مجلدات ، ويقوم بعض طلبة الدراسات العليا الآن بتحقيقه .

---

(١) طبقات الشافعية ٨/٧.

(٢) المنتظم ١٠٢/٩.

٦ ـ منهاج أهل السنة .

٧ ـ الانتصار لأصحاب الحديث .

٨ ـ الرد على القدرية .

٩ ـ مجموع في الأحاديث ، جمع فيه ألف حديث ، عن مائة شيخ ، وتكلم عليها فأحسن وأجاد .

١٠ ـ الرسالة القوامية ، وهي رسالة صنفها لنظام الملك .

هذا ماوقفت عليه من خلال كتب التراجم ، مما ألفه هذا الإمام العظيم ، ومن المحتمل أن تكون له تآليف أخرى ، سوى هذه ، لم نقف عليها والله أعلم .

٧ ـ وفاته

توفي ابن السمعاني يوم الجمعة ، ثالث عشر ربيع الأول ، سنة تسع وثمانين وأربعمائة من الهجرة ٤٨٩ هـ بمرو ودفن في مقبرتها .

وقد بلغ من العمر ثلاثاً وستين عاماً ـ رحمه الله .

ابن السمعاني والقواطع :

يعتبر كتاب القواطع لابن السمعاني من أهم الكتب التي صنفت في أصول الفقه ، بدون ريبة أو شك .

ولو لم يكن فيه إلّا ما قاله الإمام العظيم تاج الدين بن السبكي في عدة أماكن من طبقاته وكتبه الأخرى ـ من أنه من أنفع ماصنّف في علم أصول الفقه ، وأنه يغني عن كل ماصنّف في هذا الفن ـ لكان كافياً في إعطائنا الفكرة المثالية عن هذا المؤلف العظيم .

فقد قال ابن السبكي : « ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب « القواطع » ولا أجمع ، كما لا أعرف فيه أجل ولا أفحل من « برهان » إمام الحرمين ، فبينهما في الحسن عموم وخصوص » [1] .

وأظن أن هذه المكانة قد جاءته من الأمور الآتية :

١ ـ بسطه للعبارة بأسلوب أدبي رائع ، بعيد عن التعقيد والايجاز ، بحيث يشبع المسألة بحثاً وشرحاً .

٢ ـ دقته في التقسيم والتنظيم ، والترتيب والتبويب .

٣ ـ توسطه في طريقته التي انتهجها في تأليف الكتاب بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين ، كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه ، ولعل هذه الميزة تعتبر من أهم مميزات الكتاب ، إذ أورد فيه كثيراً من المسائل الفقهية ، كما أقحم فيه بعض المباحث النفيسة التي نقلها عن أبي زيد الدبوسي رحمه الله ، وألحقها في آخر الكتاب ، كمسائل الأهلية ، والتكليف ، والحقوق التي تسقط بعذر الصبى .

وما يسقط من حقوق الله .

والأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ .

وأقسام ودلائل العقل الموجبة .

---

(١) الطبقات ٥/٣٤٣ ـ رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/٣ ـ أ) مخطوط في مكتبتنا الخاصة عن نسخة الأزهر.

وموجبات العقل في الدنيا .

ومحرمات العقل .

ومباحات العقول .

أحوال قلب الآدمي قبل العلم ، وأحواله بعد العلم .

بيان ما خصّ الله به الآدمي .

انعقاد العقود الشرعية .

انفساخ العقود الشرعية .

وغير ذلك من المباحث المهمة التي ذكرها أثناء مباحث الكتاب ، على ما سنطلع عليه إن شاء الله من خلال قراءتنا لمباحثه .

وهو في كل هذا ، يحرر المسألة ، ويبيّن محل النزاع والوفاق ، ويرد على أبي زيد وغيره ممن ينقل عنهم ويخالفهم .

كما أنه قدّم لكتابه هذا بمقدمة عامة تشتمل على المقدمات الأصولية التي اعتاد الأصوليون على تقديمها لمؤلفاتهم في هذا الفن .

تكلم فيها على ما يلي :

١ ـ معنى الفقه والأصول ، وميّز بين معنى الدلالة والأمارة .

٢ ـ ثم تكلم على العلم وأقسامه ، ومحترزات تعريفه .

٣ ـ ثم ذكر أقسام الحكم الشرعي ، بشكل موجز ، ثم أتبعها ببعض المصطلحات الهامة التي لاتوجد في أي كتاب من كتب الجمهور تقريباً .

وذلك كالحق ، والطاعة ، والمعصية ، وغيرها .

٤ ـ ثم تكلم على العقل .

٥ ـ ثم الأدلة الاجمالية ، وهي الكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والقياس .

٦ ـ ثم تكلم على الدليل ، والنظر ، والجدل ، والحد .

٧ ـ ثم عقب هذا بالكلام على أقسام الكلام ومعاني الحروف ، فذكر جملة من الحروف التي تتعدد معانيها بتنوع الاستعمال وتعدده .

* * *

عملي في الكتاب

لقد رأيت أن كثيراً من مباحث الكتاب ليست لها عناوين مستقلة ، وأن ماعنون له ابن السمعاني قليل جداً ، ورأيت أن الناسخ قد وضع بجانب كل بحث عنواناً بهامش الصفحة .

فرأيت لتسهيل البحث في الكتاب أن أضع هذه العناوين الهامشية في صلب الكتاب ، وأما إذا كان العنوان من قبل ابن السمعاني في صلب الأصل ، فإني سأضع بجانب العنوان نجمة صغيرة ، إشارة إلى أن هذا العنوان من صنيع المؤلف ، وما لا نجمة إلى جانبه إنما هو من صنيعي .

كما أنني في الأماكن التي أجد فيها تصحيفاً من الناسخ ، أو تحريفاً ، أو سقطاً ، عرفت الصواب فيه ، فإنني أذكر الصواب حسب اجتهادي في صلب الكتاب ، وأشير في الهامش إلى أنه ورد في الأصل كذا .

وأما اللهجة الإملائية ، فإني جريت فيه على اللهجة الإملائية المعروفة ، وإذا ما وجدت الناسخ خالفها كفصله مثلاً بين « من ما » فإني اكتفي بالإشارة إليه أول مرة ، ولا أكرره .

وقد جرى الإمام على الإشارة إلى سيبويه بـ « س » إلّا أنني لم أفعل هذا ، وبدلت الإشارة بالإسم الصريح ، وأشرت إلى ذلك في الهامش .

وأما بالنسبة للتعليق فقد ترجمت للرجال الذين أشار إليهم ، أو نقل عنهم ، وأشرت إلى مراجع الترجمة .

كما أرجعت المسائل الأصولية التي تكلم عنها إلى مراجعها في أمهات كتب الأصول .

وإذا كانت المسألة تحتاج إلى توضيح ، أو تحرير ، أو تعليق ، فعلت ذلك ، وأشرت إلى المراجع التي استقيت منها ذلك التعليق .

كما قمت بتخريج الأحاديث والأشعار الواردة في الكتب وعزوتها إلى مراجعها .

وأما الآيات القرآنية فاكتفيت بذكر اسم السورة ورقم الآية ، وإذا كان للآية مساس بموضوع من المواضيع الهامة أشرت إلى أهم التفاسير التي تعرضت لها ، بناء على اختلاف مناهج المفسرين في تفاسيرهم . فإن كانت متعلقة بأمور العقيدة مثلاً أرجعتها إلى الرازي ، والبيضاوي ، والآلوسي ، والنيسابوري ، وإذا كانت متعلقة ببحث فقهي أرجعتها إلى القرطبي ، أو الطبري ، أو ابن العربي ، أو الجصاص ، وهكذا .

وصف النسخة :

أما النسخة التي اعتمدت عليها فهي النسخة الوحيدة التي أمكنني أن أحصل عليها ، ولم أعثر على نسخة أخرى للكتاب فيما اطلعت عليه من فهارس المكتبات العالمية .

والكتاب من مصورات معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، والذي انتقل حالياً إلى الكويت .

وهو من وقف شيخ الإسلام فيض الله في القسطنطينية رقم ٦٢٧ .

وقد كتب بخط نسخي نفيس ، كتبه أحمد بن عبد الله المصري سنة ٨١٥ هـ كما ورد في آخر الكتاب .

وعدد أوراقه ٣٠٩ ورقة .

في كل ورقة ٢٧ سطراً .

وأما قياسها فهو ١٧ × ٢٧ سم .

والنسخة رغم نفاستها إلّا أنها وجدت فيها بعض الخروم كما سأشير إليها في مواطنها.

كما أن الأرضة قد أتت على بعض الأماكن القليلة ، وغالباً لم يصل الأمر لدرجة ضياع الكلمة .

وأما الصفحة الأولى للكتاب فقد كتبت عليها بعض التمليكات من قبل الذين تداولوا الكتاب وتناقلوه ، إلى أن وقفه فيض الله رحمه الله .

وأمـا اسمـه : فهـو « قواطـع الأدلـة في الأصـول » كما هو مثبت على الصفحة الأولى ، وكما هو معروف .

وأمـا ما جرى عليـه أصحـاب الكتب الـذين ترجموا لابن السمعاني من ذكرهم للكتاب باسم « القواطع » فإنهم إنما فعلوا ذلك اختصاراً ، لشهرة الكتاب ومعرفته .

وإني لأسأل الله تعـالى أن أكـون قد وفقت فيـما رميت إليـه من إخـراج الكتاب على صورة أقـرب ما تكـون من الصـورة التي وضعه المؤلف عليها ، وإن كنت قد أخطأت ، فإنما هذا من لوازم البشر ، والمعصوم من عصمه الله .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

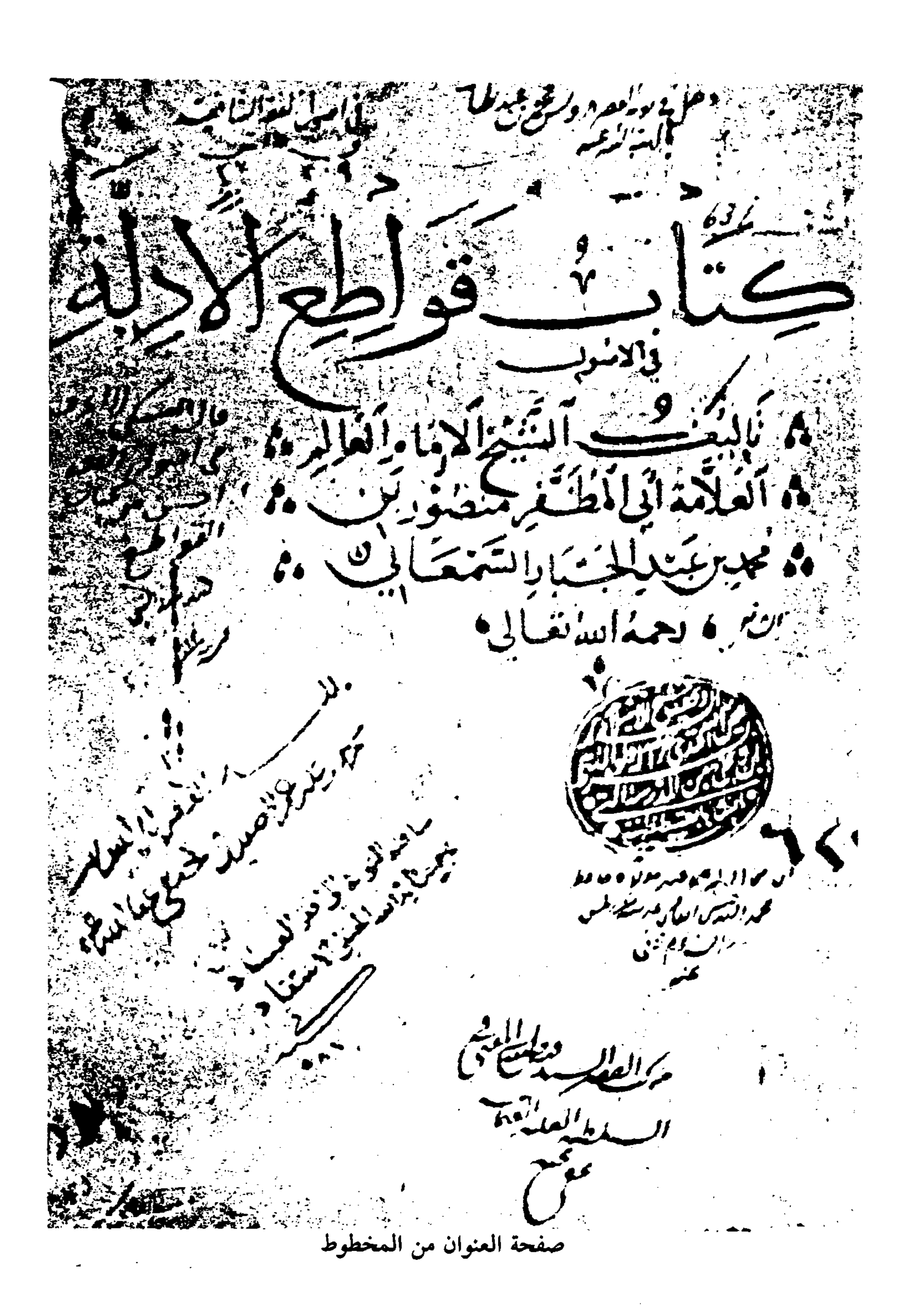
الكويت ١٢ رجب ١٤٠٢ هـ

٥/٥/١٩٨٢ م

المحقق

محمد حسن بن محمود هيتو




كتاب قواطع الأدلة

في الأصول

تأليف الشيخ الإمام العالم

العلامة أبي المظفر منصور بن

محمد بن عبد الجبار السمعاني

رحمه الله تعالى

صفحة العنوان من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وكفى، رب يسر ولا تعسر

الحمد لله الواحد وحده وصلواته على خيرته من خليقته محمد وآله. أما بعد
فإن باب الفقه أجل العلوم وأشرفها، قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون، أمر الله تعالى
بالتفقه في الدين [illegible] على فرق الناس طائفة ليقوم طائفة من كل فرقة
به، وينتصبوا في قومهم منصب الأنبياء في أممهم منذرين ومحذرين ودعاة إلى الله
تعالى [illegible] بأن سبيله [illegible] الخلق [illegible] فصار الفقهاء خلفاء الرسل
إنذارا وتحذيرا ووارث علومهم [illegible] وحملا [illegible] ونشرا [illegible]
[illegible] من العز [illegible] من مرتبة، ولأن علم الفقه [illegible] إلا [illegible]
العلم بأحكام الحوادث ولا حصر ولا حد للحوادث ولا حصر ولا حد [illegible]
[illegible] وعلم الأصول في الديانات وإن كان علما شريفا [illegible]
[illegible] كل العلوم [illegible] علم [illegible] مما أمر الله [illegible]
[illegible] وأما علم الفقه [illegible] على [illegible]
الأحوال [illegible] الطوائف [illegible] ولا انقطاع [illegible] الاجتهاد [illegible]
في الحوادث [illegible] الوحي [illegible] زمان [illegible] صلوات الله عليهم [illegible] الوحي [illegible]
في زمان الرسل عليهم السلام كتاب أحكام الحوادث [illegible]
[illegible] الله [illegible] موضع الوحي [illegible]
الله تعالى [illegible]
[illegible] وذلك محمد [illegible]
الفقه [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] الزيادة [illegible]
والله تعالى [illegible] من عباده [illegible]
[illegible] مسائل الخلاف [illegible] أصحاب الرأي [illegible]
معاني الفقه [illegible] لطالبيها [illegible]
إن شاء الله ذلك [illegible] قواعدها [illegible]
[illegible] عليها [illegible]
[illegible] الله [illegible] أصول الفقه [illegible]

الورقة الأولى من المخطوط

الورقة الأخيرة من المخطوط



القسم الأول
في
المقدمات الأصولية

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي وكفى ، رب يسر ولا تعسر

الحمد لولي الحمد ومستحقه ، وصلواته على خيرته من خليقته ، محمدٍ وآله ـ أما بعد :

فإني رأيت الفقه أجلّ العلوم وأشرفَها ، قال الله تعالى : ﴿ فَلَولا نَفَرَ مِنْ كلِ فرقةٍ منهم طائفةٌ لِيَتَفَقَّهوا في الدينِ ولِيُنْذِروا قومَهُمْ إذا رجعوا إليهم ، لعلهُم يَحْذرون ﴾ [1] .

أمر الله تعالى بالتفقّه في الدين ، وجعله فرضاً على فرق الناس قاطبة ، لتقوم طائفة من كل فرقة به ، وينتصبوا في قومهم منصب الأنبياء في أممهم ، منذرين ، ومحذرين ، ودعاة إلى الله ، قائمين بدينه ، باثّين سبيله ، موضحين للخلق نهجه .

فصار الفقهاء خلفاء الرسل ، إنذاراً وتحذيراً ، وارثي علومهم قياماً به [2] وحملاً ، سالكي طريقتهم بثّاً ونشراً .

وهذه مرتبة لاتوجد لفرقة من الفرق ، وناهيك بها من مرتبة .

ولأن علم الفقه علم على منهج الازدياد ، لأنه العلم بأحكام الحوادث ، ولا حصر ولا حدّ للحوادث ، ولاحصر ولا حدّ للعلم بأحكامها وموجبها .

---

(١) التوبة/١٢٢ .

(٢) كذا في الأصل، ولعله من الناسخ، والأولى «بها» أي قياماً بهذه العلوم وحملاً لها.

وعلم الأصول في الديانات ، وإن كان علماً شريفاً في نفسه ، وهو أصل الأصول ، وقاعدة كل العلوم ، ولكنه علم محصور مبناه ، لأنه معارف محصورة ، أمر الله تبارك وتعالى بها ، لا مزيد عليها ، ولا نقصان منها .

وأما علم الفقه فعلم مستمر على ممر الدهور ، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق ، لا انقضاء ولا انقطاع له .

وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث ؛ في مدرج الوحي في زمان الرسل صلوات الله عليهم .

فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام بشأن [١] أحكام الحوادث ، ويحمل الخلق عليها .

فحين انقطع الوحي ، وانقضى زمانه ، وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي ، ليصدر منه بيان أحكام الله تعالىٰ ، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً .

ولا مزيد على هذه المنقبة ، ولا متجاوز عن هذه الرتبة .

نعم ، وما يُشَبَّهُ الفقيه إلا بغوّاص في بحر دُر ، كلما غاص في بحر فطنته استخرج دُرّاً ، وغيره يستخرج آجُرّاً .

وطالب الزيادة في منهج الزيادة مُعان منصور ، وطالب الزيادة على ما لا مزيد عليه مُبْعد مخذول .

والله تعالى يفتح عين بصيرة من أحب من عباده بطَوْله وفضله ، ويعمي عين من يشاء بقهره وعدله .

ولقد سبقت مني مصنّفات [٢] في مسائل الخلاف ، التي هي بيننا وبين أصحاب الرأي ، نبهت فيها على معاني الفقه ، واستخرجت لطالبيها قلائد وفرائد طالما كانوا في طلبها فاعتاصت عليهم ، إلى أن يسّر الله ذلك ، وتمهدت لهم

(١) في الأصل «كشان» ولعله تحريف من الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم.

(٢) وأهم هذه المنصفات الخلافية «البرهان» وقد اشتمل على ما يقرب من ألف مسألة خلافية، و«الأوساط» و«الاصطلام» في الرد على أبي زيد الدبوسي من الحنفية، وانظر الأنساب ١٣٩/٧ ، وطبقات الشافعية ٣٤٢/٥ .

قواعدها ، وطابت لهم مشارعها ، ونسقت معاني الفقه نسوقاً ، وتعرقت عروقاً ، أظن أن لا مزيد عليها ، ولا محيد للمحققين عنها .

وقد كانت جماعة من أصحابي - أحسن الله تعالى لهم التولي والحياطة - يطلبون مجموعاً في أصول الفقه ، يستحكم / ٢ - أ / لهم بها [١] معانيها [٢] ، ويقوي أزرها [٢] ، ويجتمع أشدّها [٢] ، وينسّق فروعها [٢] ، ويرسّخ أصولها [٢] ، فإن من لم يعرف أصول معاني الفقه ؛ لم ينج من مواقع التقليد ، وعدَّ من جملة العوام .

ومازلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب ، وتصانيف غيرهم ، فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ، ورائق من العبارة ، ولم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه .

ورأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل ، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل ، وسلك طريق المتكلمين [٣] الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه ، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير [٤] ، ولا نقير ولا قطمير [٥] ، ومن تشبع بما لم يعط ؛ فقد لبس ثوبي زور ، وعادة السوء ، وخبث النشوء ، قطاع لطريق الحق ، مُعَمّى [٦] عن سبيل الرشد وإصابة الصواب .

فاستخرت الله تعالى عند ذلك ، وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه ، أسلك فيه طريقة الفقهاء ، من غير زيغ عنه ولا حيد ، ولا جَنَفٍ ولا ميل ، ولا أرضى بظاهر من الكلام ، ومتكلف من العبارة ، يهول على السامعين [٧] ، ويسبي قلوب الأغتام [٨] الجاهلين - لكن أقصد لباب اللب ، وصفو الفطنة ،

---

(١) الهاء عائدة على الأصول.

(٢) الضمير في كل هذه الكلمات عائدة إلى الخلافيات التي صنفها.

(٣) في الأصل «المكلمين».

(٤) يقال: هو لا يعرف قبيلاً من دبير، أي لا يدري شيئاً.

(٥) وهو مثل يضرب أيضاً لمن لا يعلم شيئاً.

(٦) في الأصل «معم».

(٧) في الأصل «السابقين».

(٨) الأغتام: جمع أغتم، وهو الذي لا يفصح لعجمة في منطقه.

وزبدة الفهم .

وأنص على المعتمد عليه في كل مسألة .

وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليه .

وأخصّ ما ذكره القاضي أبو زيد الدّبُوْسي[1] في « تقويم الأدلة »[2] بالإيراد ، وأتكلم عليه بما تزاح معه الشبه ، وينحل به الاشكال ، بعون الله تعالى .

وأشير عند وصولي إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين إلى بعض المسائل التي تتفرع عنها ، لتكون عوناً للناظر .

وحين أصل إلى باب القياس ، وما يتشعب منه من وجوه الكلام ، ومآخذ الحجة ، وطريق الأسئلة والأجوبة ، ووجوه الاعتراض ، والأخذ بمخانق الخصوم ، وتوقيف المجادلين على سواء الصراط ، وطلب ملازمة حدود النظر ، وسلوك الجَدَدِ[3] وترك الحيد ، ومجانبة الزيغ ، والأخذ بالتأثيرات[4] ، والمبين المحكم من مخايل الظنيات ، وما تعلق به الأصحاب بمحض الاشتباه في كثير من المسائل ، ووجه صحة ذلك وفساده ـ فسأشرح عند ذلك ، وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما يسمح به الخاطر ، ويجود به الوقت .

والله المعين على ذلك ، والميسّر له .

---

(١) هو عمر بن عيسى الدَّبُوسي، **فقيه** حنفي ، من كبار أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه، ويقال: إنه أول من وضع علم الخلاف وأظهره للوجود ، له مصنفات، توفي بمدينة بخارى سنة ٤٣٠هـ ثلاثين وأربعمائة.
(الجواهر المضية ١/ ٣٣٩ ـ وفيات الأعيان ٣/ ٤٨).

(٢) من كتبه الأصولية، وقد طبع عدة طبعات.

(٣) من قولهم في المثل «من سلك الجَدَدَ أَمِنَ العِثارَ» وهو يضرب في طلب العافية والصواب.

(٤) في مباحث العلة.

القول في مقدمات أصول الفقه

اعلم أن أول مانبـدأ به في هذا الفصـل هو الفقـه وأصـولـه ، ثم نبني عليـه ما يتشعب منه فنقول :

الفقه في اللغة : من قولهم فقهت الشيء ، إذا أدركتَه ، وإدراكك علم الشيء [1] ، فقه ، قاله أبو الحسين بن فارس [2] .

وقيل : هو اللغة المعرفة بقصد المتكلم ، يقول القائل : فقهت كلامك ، أي عرفت قصدك به .

وأما في عرف الفقهاء : فهو العلم بأحكام الشريعة .

وقيل : جملة من العلوم بأحكام الشريعة .

فإن قال قائل : إن الفقه ظنيات كثيرة ، فكيف يسمى علماً ؟ .

قلنا : ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات ، ولأن [3] الظن قد يسمى علماً ، لأنه يؤدي إليه ، قال تعالى : ﴿ يظنون أنهم /٢ ـ ب/ ملاقوا ربهم ﴾ [4] أي يعلمون [5] .

وقيـــل : إن الفقـه هو استنبـاط حكم المشكـل من الـواضـح ، يقـال : فلان

---

(١) بالشيء.

(٢) في الأصل «أبو الحسن» والمثبت الصواب ، وهو أحمـد بن فارس بن زكـريا الـرازي، كان إماماً في علوم شتى، وخصوصاً اللغة ، وله فيها «معجم مقاييس اللغة» صنفه بـأسلوب خـاص، وهـو من أنفس المعـاجم اللغـويـة ، تـوفي عـام ٣٩٠هـ. وقيـل ٣٧٥هـ. (معجم الأدبـاء ٤/ ٨٠ ـ إنباه الـرواة ١/ ٩٢ ـ نزهـة الألباء ٢١٩ ـ بغيـة الوعاة ١/ ١٥٣ ـ اليتيمة ٣/ ٤٠٢ ـ وفيات الأعيان ١/ ١١٨ .

(٣) في الأصل «فلأن».

(٤) البقرة/٤٦ .

(٥) وانـظر نهاية السـول (١/ ٢٨) للأسنـوي لترى مـزيداً من الاعـتراضات والأجـوبة، وانظر الأحكام للآمدي (١/ ٨).

يتفقّه ، إذا استنبط علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال ، قال الله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ [1] الآية .

والدليل على أن التفقه أسلم للاستنباط[2] والاستدلال على الشيء بغيره ، حديث زياد بن لبيد [3] قال : « ذكر رسول الله ﷺ شيئاً وقال : **ذاك أوان ذهاب** العلم ، قلت : كيف يذهب العلم ، وكتاب الله عزّ وجل عندنا ، نقرؤه ونُقرئه أبناءنا ؟ فقال : ثكلتك أمك يا زياد ، إن كنت لأراك من فقهاء المدينة ، أومن أفقه رجل بالمدينة ، أوليس اليهود والنصارى يقرأون التوراة والانجيل ، ولا **يعملون بشيء مما فيهما ؟!** » [4] .

فدلّ قوله : « إن كنت أعدّك من فقهاء المدينة » على أنه لما لم يستنبط علم ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب ، بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى ، مع بقاء التوراة والانجيل عندهم ـ خرج عن الفقه .

فهذا يدل على ماذكرنا ، من أن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح .

وعلى هذا قوله ﷺ : « رب حامل فقه غير فقيه » [5] ، أي : غير مستنبط ، ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها .

وأما أصول الفقه فهي من حيث اللغة مايتفرع عليه الفقه .

وعند الفقهاء : هي طرق الفقه التي يؤدي [6] الاستدلال بها إلى معرفة

---

(١) التوبة/١٢٢ .

(٢) في الأصل «لاستنباط».

(٣) صحابي أنصاري، شهد العقبة وبدراً، وكان عامل رسول الله على حضرموت، وولاه أبو بكر، فقاتل المرتدين من كندة: مات في أول خلافة معاوية. (الإصابة ٤/ ٣٣ ـ الاستيعاب ٤/ ٣٧ ـ تهذيب التهذيب ٣/ ٣٨٢).

(٤) رواه أحمد، والحاكم، والطبراني في الأوسط، والترمذي ، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان، والدارمي. (الإصابة ٤/ ٣٣) وحسن إسناده المنذري في «الترغيب والترهيب» والهيثمي في «مجمع الزوائد».

(٥) رواه الترمذي رقم ٢٦٥٨ في العلم ، وأبو داود رقم ٣٦٦٠ في العلم، وأحمد، وابن ماجة، والدارمي، وهو حديث صحيح .

(٦) في الأصل «لا يؤدي» ولعل حرف النفي من زيادة الناسخ سهواً، كما هو ظاهر.

الأحكام الشرعية .

وهي تنقسم إلى قسمين : إلى دلالة ، وأمارة .

فالدلالة : ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم .

والأمارة : ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن .

ويقال في حد الأصل : ما ابتنى عليه غيره .

والفرع : ما بني على غيره .

وقيل : الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه .

والعبارتان مدخولتان ، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع ، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال ، مثل ما ورد به الشرع من ديّة الجنين ، والقسامة ، وتحمل العقل ، فهذه أصول ، ليست لها فروع .

فالأولى أن يقال : إن الأصل كل ما ثبت دليلاً في إنجاز حكم من أحكام الدين .

وإذا حُدّ بهذا تناول ما جلب فرعاً ، أو لم يجلبه .

ثم اختلفوا في عدد الأصول .

قال عامة الفقهاء : الأصول أربعة ، الكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والعبرة [١] .

واختصر بعضهم فقال : دلائل الشرع قسمان : أصل ، ومعقول أصل . فالأصل : الكتاب والسنّة .

وأشار الشافعي رحمه الله إلى أن جماع الأصول [نص] [٢] ومعنى ، فالكتاب والسنّة والإجماع ، داخل تحت النص ، والمعنى هو القياس .

---

(١) أي القياس، مأخوذ من الاعتبار، في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

(٢) ما بين القوسين ساقط من الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام ، كما هو ظاهر من السياق.

وقد ضمّ **بعضهم** العقل إلى هذه الأصول ، وجعله قسماً خامساً .

وقال أبو العباس بن القاص [1] : الأصول سبعة : الحسّ ، والعقل ، والكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والعبرة[2] ، واللغة .

والصحيح : أن الأصول أربعة على ما قدمنا .

وأما العقل : فليس بدليل يوجب شيئاً ، أويمنع شيئاً ، وإنما يكون / ٣ ـ أ / به درك الأمور فحسب ، أو هو آلة المعارف .

وأما الحسّ ؛ فلا يكون دليلاً بحال ، والأمر فيه بين ، لأن الحسّ يقع فيه درك الأشياء الحاضرة ، فهي ما لم توجد كوناً ، ولم تشاهد عيناً ، فلا يكون للحسّ فيها تأثير .

وأما اللغة : فهي مدرجة اللسان ، ومظنة لمعاني الكلام ، وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه ، وتمييز له عن غيره بوصفه ، ولاحظ لأمثال هذا في إيجاب شيء ، أو إثبات حكم .

وإذا عرفنا الفقه وأصوله ، فلابدّ من معرفة العلم ، لأنا بيّنا أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة ، فنقول :

العلم على ضربين : ضروري ومكتسب . ونعني به العلم الذي هو مُحدث .

وأما[3] العلم القديم الذي هو للباري عزّ اسمه، فلا يوصف بواحد منهما .

فأما علم الاضطرار ، فضربان :

---

(١) هو الإمام أحمد بن أبي أحمد الطبري، من الطبقة الثالثة من أصحاب الشافعي ، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، له في الفقه تصانيف منها «التلخيص ، والمفتاح، وأدب القاضي، والمواقيت، وغيرها» وله مصنف في أصول الفقه ، توفي سنة ٣٣٥هـ.

(الأنساب ٤٣٨ ب ـ طبقات ابن السبكي ٣/ ٥٩ ـ طبقات الشيرازي ص/٩١ ـ طبقات العبادي ص/٧٣ ـ النجوم الزاهرة ٣/ ٢٩٤ ـ وفيات الأعيان ١/ ٥١).

(٢) أي القياس، كما مر في تعليق (١) في الصفحة السابقة.

(٣) في الأصل «فأما» والمثبت أولى، وأظن أن ذلك من الناسخ ، لأنه تكرر كثيراً ولا سيما في آيات القرآن فهو لا يرفع القلم أثناء الكتابة.

أحدهما : ماكان مبتدأ في النفوس ، كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم ، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم ، وأن من المستحيل اجتماع الضدّين ، وكون الجسم في محلين ، وزيادة الواحد على الاثنين .

وعلى هذا علم الانسان بأحوال نفسه ، من صحة وسقم ، وقوة وضعف ، وشجاعة وجبن ، ونفور وميل ، وغير ذلك .

وهذا النوع من العلم يدرك ببديهة العقل ، من غير أن يتقدم له سبب .

والضرب الثاني : ما كان واقعاً عن درك الحواس ، كالأشخاص المدركة بالبصر ، والأصوات المدركة بالسمع ، والطعوم المدركة بالذوق ، والروائح المدركة بالشم ، والأجسام المدركة باللمس .

ويدخل في هذا الضرب : العلم بالبلدان التي لم نحضرها ، والوقائع التي لم نشهدها ، وكذلك العلم بورود الرسل صلوات الله عليهم ، ودعائهم إلى الله عز وجل ، وتكذيبهم ، وتصديقهم ، وأمثال هذا تكثر .

وكلا ضربي هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال .

وحَدُّه : ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة .

وأما العلم المكتسب : فهو الواقع عن نظر واستدلال ، وهو على ضربين : مسموع ، ومعقول .

فالمسموع : ما أخذ عن توقيف صار به أصلاً .

والمعقول : ما أخذ عن اجتهاد ، صار به فرعاً .

واختلفوا في حد العلم :

فقال بعضهم : تبيّن المعلوم ، أو معرفة المعلوم ، أو درك المعلوم على ماهو به .

والأحسن هو اللفظ الأخير .

والذي قاله بعضهم : إنه إثبات الشيء على ما هو به ، فاسد ، لأن المعدوم معلوم ، وهذا الحد يقتضي أن يكون شيئاً ، وهو ليس بشيء عند أهل السنّة .

والذي قاله بعضهم : إنه اعتقاد الشيء على ما هو به ، باطل ، لأن الله

تعالى عالم بعلم ، على مانطق الكتاب والسنّة ، ولا يطلق عليه الاعتقاد بحال ، بل هو من صفات المخلوقين .

وإذا لم يكن الحد جامعاً ؛ لم يكن صحيحاً .

وهذا الحد حد المعتزلة [1] ، وهم ضلال في كل ما يتفردون به .

وأما من حيث اللغة ، قال ابن فارس : هو من قوله : علمت [2] الشيء ، وعلمت [2] به ، وهو عرفانه على ما هو به ، يقال : علمته علماً .

قال : وقد يكون اشتقاقه من العَلَم أو العلامة ، وذلك لأن العلامة أمارة نميز بها الشيء عن غيره ، فكذلك العلَمُ ، مما يميز به صاحبه عن غيره ، وعلى / ٣ ـ ب / هذا قوله تعالى : ﴿ وإنه لَعِلْمٌ للساعة ﴾ [3] أي : نزول عيسى بن مريم ، به يعرف قرب الساعة ، وقرأ قوم : « وإنه لَعَلَمٌ للساعة » [4] ، أي : أمارة ودلالة .

فأما الجهل : فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به .

ولا بأس بلفظ الاعتقاد في حد الجهل . بخلاف العلم على ما سبق .

وأما الشك : فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم .

وقيل : تجويز أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر ، فإذا ظهرت المزيّة لأحدهما على الآخر ، **فهو ظن** .

ويقال : غلبة أحد طرفي التجويز ، فإذا قوي ، سمي **غالب الظن** .

---

(١) هم طائفة شذت عن أهل السنة بآراء ضالة، منها نفي الصفات ، وأن العبد يخلق أفعال نفسه، وغير ذلك، كالتحسين والتقبيح ، ورأسهم واصل بن عطاء الغزال، خالف الحسن البصري في القدر، وفي المنزلة بين المنزلتين ، وانضم إليه عمرو بن عبيد، فطردهما الحسن، فاعتزلاه إلى سارية من سواري مسجد البصرة ، فسموا بالمعتزلة. (الفرق بين الفرق ص/٢١ ـ الملل والنحل ١/٥٣).

(٢) في الأصل «عملت الشيء، وعملت به» وهو من تحريف النساخ.

(٣) الزخرف/٦١.

(٤) وهي قراءة ابن عباس، وأبي هريرة، وقتادة، ومالك بن دينار ، والضحاك (القرطبي ١٦/١٠٥).

قد ورد الظن بمعنى اليقين [١] ، وقد ورد بمعنى الشك [٢] ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وإن هم إلّا يظنون ﴾ [٣] ، أي : يشكّون .

فاليقين منه ما كان له سبب دال عليه ، والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه .

فإن قال قائل : إنكم قلتم : إن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة ، فما أحكام الشريعة ؟

قلنا : هي المنقسمة إلى كون الفعل واجباً ، ومندوباً إليه ، ومحظوراً ، ومكروهاً .

وليست الأحكام هي الأفعال [٤] ، بل هي مضافة إلى الأفعال ، يقال : أحكام الأفعال ، والشيء لا يضاف إلى نفسه .

فالواجب : ما يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه .

وهو في اللغة من السقوط ، قال الله تعالى : ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾ [٥] أي : سقطت .

فكأنه الشيء الذي سقط على المخاطب به ، فلزمه وأثقله ، كما يسقط عليه الشيء ، فلا يمكنه دفعه عن نفسه .

---

(١) في قوله تعالى : ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم، وأنهم إليه راجعون﴾ البقرة/٤٦ .

(٢) كما يستعمل الشك بمعنى الظن عند الفقهاء (المجموع ١/٢٢٣).

(٣) البقرة/ ٧٨.

(٤) وذلك لأن الحكم: «هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاءً ، أو تخييراً، أو وضعاً».

والاقتضاء يشمل الإيجاب، والندب، والكراهة، والتحريم.

فالإيجاب، والندب، والكراهة، والتحريم، خطاب الله، أي كلامه ، وهو صفة من صفاته.

وأما أفعال العباد، فهي مُتَعَلَّقُ هذا الخطاب، وهي الواجب، والمندوب ، والمكروه، والمحرم، على ما سيذكره ابن السمعاني.

فالإيجاب خطاب الله، والواجب فعل العبد، أي مُتَعَلَّقُ الخطاب.

وانظر كتابنا «الوجيز في أصول التشريع» لتقف على المزيد في هذا البحث.

(٥) الحج/٣٦.

والفرض : مثل الواجب [1] ، يقال : فرضت عليك كذا ، أي أوجبته ، قال الله تعالى : ﴿ فمن فرض فيهنَّ الحجَّ ﴾ [2] أي : أوجبه على نفسه .

ومنه قيل لسهام الميراث : فريضة .

وأما الندب [3] : فهو ما يثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه .

وأصله في اللغة ، هو المدعو إليه ، والمرغب فيه ، يقال : ندبته لكذا فانتدب له .

والنفل [4] : قريب من الندب ، إلاّ أنه دونه في المنزلة .

فالنافلة من حيث اللغة : الزيادة بعد الواجب ، وأصله من النفل ، وهو العطاء ، ومنه قول لبيد [5] :

إنَّ تقوى ربنا خيرُ نَفَل [6]

والجائز : ما لا ثواب في فعله ، ولا عقاب في تركه .

وأصله : من جُزْتُ المكان ، إذا عبرتَهُ ، كأنه الشيء إذا وقع ، جاز ومضى ،

---

(١) هذا عند الجمهور، وأما الحنفية، فقد فرقوا بينهما، فقالوا : الفرض ما ثبت بدليل قطعي، من الكتاب، أو السنة المتواترة، وسموه فرضاً اعتقادياً ، رتبوا على جحوده الكفر، وأما الواجب، فهو ما ثبت بدليل ظني، كالقياس وخبر الواحد ، ورتبوا على جحوده الفسق.

وانظر كتابنا «الوجيز في أصول التشريع» لتقف على المزيد في هذا البحث.

(٢) البقرة/١٩٧ .

(٣) أي المندوب، وإلا فالندب خطاب الله، كما مرّ معنا في التعليق السابق.

(٤) والجمهور يسوون بين النفل، والمندوب، والمستحب، والسنة.

(٥) هو لبيد بن ربيعة العامري، أبو عقيل، من فحول شعراء الجاهلية ، وأحد أصحاب المعلقات السبع، أدرك الإسلام، وأسلم، وهو من المعمرين. توفي سنة ٤١هـ.
(خزانة الأدب ١/٣٣٧ ـ ٤/١٧١ ـ الشعر والشعراء ٢٣١ ـ طبقات فحول الشعراء ١١٣).

(٦) هذا صدر البيت وتمامه في ديوانه ص/١٧٤ والأغاني ، ومختارات ابن منظور ٩/٣٣٨ من قصيدة **طويلة هذا مطلعها:**

إنّ تقوى ربنا خير نفل ... وبإذن الله ريثي وعجل
أحمد الله، ولا ندّ له ... بيديه الخير ما شاء فعل
من هداه سبل الخير اهتدى ... ناعم البال ومن شاء أضل

ولم يحبسه مانع .

والحلال : هو الموسع في إثباته .

وأما المحظور : فهو الممنوع [١] فعله .

وأصل الحظر : المنع ، ومنه الحظيرة التي تفعل للدواب بها ، وتمنعها من التفرق .

وكذلك الحرام : هو الممنوع من إثباته .

ومنه المحروم : وهو الذي منع سعة الرزق .

ويقال : الحرام والمحظور ، ما يعاقب على فعله .

والصحيح : ما يتعلق به النفوذ ، ويتحصل به المقصود [٢] .

والفاسد : ما لا يتعلق به النفوذ ، ولا يحصل به المقصود [٣] .

والصواب : **ما أصيب به المقصود بحكم الشرع** .

والخطأ : نقيض الصواب في اللغة ، ومعناه : مخالفة القصد ، والعدول عنه إلى غيره .

والحق : يستعمل على وجهين .

أحدهما : بمعنى الصواب ، يقال : هذا القول حق ، أي صواب .

والآخر : بمعنى الوجوب ، يقال : حق عليك أن تفعل كذا ، أي واجب .

---

(١) في الأصل «هو ممنوع فعله» والمثبت أولى لما هو ظاهر من السياق في نظائره.

(٢) وعرّفوه: بأنه «موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع».

(٣) وعرّفوه: بأنه «مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع».

وإذا صح الفعل من عبارة أو معاملة ترتب عليه أثره، وإلاّ فلا.

والفاسد والباطل مترادفان عند الجمهور.

وفرّق الحنفية بينهما، فقالوا: الفاسد ما شرع بأصله دون وصفه ، كبيع درهم بدرهمين، فإن بيع كل من الدرهم والدرهمين جائز على انفراد ، وإنما حرم بيع أحدهما بالآخر للمفاضلة المؤدية إلى الربا ، فالبيع جائز بأصله دون وصفه، ورتبوا عليه الملك الخبيث مع المعصية.

وأما الباطل فهو ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه كبيع الملاقيح ، وهو بيع الأجنة في بطون أمهاتها.

وانظر لمزيد التفصيل كتابنا «الوجيز في أصول التشريع».

والطاعة : مأخوذ من الطوع والانقياد ، / ٤ ـ أ / ومعناه : تلقّي الأمر بالقبول .

والمعصية : ضد الطاعة .

والحسن : كل فعل إذا فعله الفاعل ، لايستحق له الفاعل ذماً [١] .

والقبيح : كل فعل إذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم .

* * *

وإذا عرفنا انقسام أحكام الشرع فنقول :

العلم بأحكام الشرع ضربان .

أحدهما : ما وجب فرض العلم به على الأعيان [٢] ، وهوما لايخلومكلف من التزامه ، والعمل به ، من أفعال وتروك ، كالصوم ، والصلاة ، ووجوب الزكاة ، والحج لمن يجد المال ، وتحريم الزنا ، وإباحة النكاح ، وتحريم الربا ، وإباحة البيع ، وتحريم الخمر ، والقتل ، والسرقة .

وكذلك كل ما يكثر مواقعته من المحظورات .

ويجب على كل مكلّف أن يعلم وجوبها عليه ، لاستدامة التزامها .

واختلفوا في علمه [٣] بوجوبها ، هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها ؟

فذهب بعضهم : إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها ، فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان [٤] .

---

(١) أي لا يستحق عليه ذماً شرعاً، لأن الحسن عند أهل السنة ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، فلا حكم قبل الشرع عندنا، والعقل لا يحسن ولا يقبح، والأشياء لا يوجد فيها حسن ولا قبح ذاتي.

وذهب المعتزلة إلى التحسين والتقبيح العقليين، ورتبوا عليهما وجود الأحكام قبل الشرع، ووجوب شكر المنعم وغير ذلك.

(٢) فرض العين هو المتعلق بكل مكلف، فيجب عليه القيام به، ولا يسقط عنه بفعل غيره.

(٣) في الأصل «في عمله» وهو من تحريف الناسخ.

(٤) وهذا المذهب منسوب لمعتزلة بغداد، قال القاضي عبد الوهاب: وعلى هذا جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب. =

وذهب بعضهم إلى أن فرض العلم بأصولها ساقط عنهم ، لأن الواجب عليهم العمل ، وأما العلم بالدلائل ، فيختص بها [1] العلماء .

وهذا الوجه أوسع وأسهل ، فهو الأولى .

والضرب الثاني ما كان فرض العلم به على الكفاية [2] ، وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي يجوز أن يخلو المكلّف من التزامها .

ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن ينتدب لعلمه قوم في كل عصر ، فيرجع من يلزمه في حكمه إلى من يعلمه .

وإنما لم يجب على الأعيان ، لأن العلم بها لا يكون إلّا مع الانقطاع إليها ، فإذا أوجبنا على كل الناس ذلك ، اختلّ أمر المصالح التي هي مصالح الدنيا ، لأنهم إذا انقطعوا إلى العلم ، لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا ، فكان الواجب على الكفاية ، ليقوم به قوم ، والباقون يقومون بمصالح الدنيا ، فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعاً .

ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية ، ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق ، وبكفاية العلم بالأصول فريق .

فإن تفرّد بعلم الأحكام فريق ، وبعلم الأصول فريق ، لم يسقط بواحد منهما فرض الكفاية في الأحكام والأصول .

لأن الأحكام فروع الأصول ، والأصول موضوعة للفروع ، فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر .

= وانظر الإبهاج ٣/١٨٦ ـ والتبصرة ص/٤١٤ بتحقيقنا ـ والأحكام ٤/١٩٧ ـ والمنتهى لابن الحاجب ص/١٦٤ ـ والمستصفى ٢/٣٨٩ ـ وفواتح الرحموت ٢/٤٠٣ ـ والمحصول ٦/١٠١ .

(١) كذا في الأصل، والضمير راجع للدلائل.

(٢) فرض الكفاية هو ما كان المراد منه إظهار الشعار، وإيقاع الفعل، بغض النظر عن المكلف، بحيث إذا قام به بعض الأمة سقط عن الباقين، فالمراد إيجاد الفعل في الخارج، لا إيقاعه من كل مكلف كما هو الحال في فرض العين.

وذهب من قال : إن العـالم يجوز له تقليـد العـالم [1] إلى أنـه لا يلزم الجمـع بينهما ، وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعله كاجتماعهما في الواحد ، وسقط بذلك فرض الكفاية .

واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية .

فذهب طائفـة من الفقهـاء ، والأشعرية [2] من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه ، بشرط أن لم يقم به غيره .

وذهبت طائفـة من الفقهـاء ، والمعتـزلة من المتكلمين إلى أنه غير واجب على أحد بعينه ، إلّا بشرط أن لا يقوم به غيره .

فيكـون على الـوجـه الأول فرضـاً إلّا / ٤ ـ ب / أن يقـوم به الغير فيسقط ، وعلى الثاني غير فرض ، إلّا أن لا يقوم به الغير ، فيجب .

وذهب بعضهم : إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره ، لا يجب عليه ، وإن غلب على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه .

وهذا وجه حسن [3] .

والخلاف الأول محض صورة ، لا ظهور فائدة ، فلا أرى له معنى .

---

(١) وينسب هذا القول للإمام أحمـد بن حنبل، وإسحق بن راهـوية، وسفيـان الثوري، وفي مسألة تقليد المجتهد لغيره خلاف وأقوال كثيرة، أصحها المنع قبـل أن يجتهد في المسألة، وأما بعد الاجتهاد بها، فالاتفاق على منعه من تقليد غيره.
وانـظر (الأحكـام ٤/ ٢٧٥ ـ المحصـول ٦/ ١١٥ ـ التبصرة ٤٠٣ ـ التمهيـد ٥٢٤ ـ المعتمـد ٤/ ٩٤٢ ـ اللمـع ص/ ٧١ ـ المنتهي ص/ ١٦١ ـ الإبهـاج ونهايـة السـول ٣/ ١٨٦ ـ المستصفى ٢/ ٣٨٤ بولاق ـ فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٢).

(٢) هم أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري، إمام أهل السنة رحمه الله.

(٣) وهو الراجح عند الجمهور.

العقل

وإذ قد ذكرنا معنى العلم ؛ فلابدّ أن نذكر معنى العقل ، وماقيل في حقيقته .

وقد قيل : إنه أصل لكل علم ، وكان بعض أهل العلم يُسميه « أم العلم » .

وقد أكثر الناس الخلاف فيه ، قبل الشرع وبعده ، ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم [1] :

سلِ الناس إن كانوا لديكَ أفاضلا عن العقلِ ، وانظرْ هل جوابٌ محصلُ

وقد جعله المتقدمون جوهراً ، **وقالوا** : إنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات .

قالوا : وهذا فاسد ، لأنه لو كان جوهراً لصحَّ قيامه بذاته ، فجاز أن يكون عقل بلا عاقل ، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل ، وحين لم يتصور ذلك ، دلّ على أنه ليس بجوهر .

وأما عند كافة المسلمين ، فهو نوع من العلم ، يدخل في جملة أقسامه . واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتى [2] .

قد روي عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه قال : هو آلة التمييز .

وقال بعضهم : العقل بصر القلب ، وهو بمنزلة البصر من العين ، تدرك به المعلومات ، كإدراك البصر المشاهدات ، قاله : أبو الحسن علي بن حمزة الطبري .

وقال بعضهم : هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات .

وقال بعضهم : معنى العقل هو العلم ، لا فرق بينهما ، لأنه لا فرق عند أهل

---

(١) هذا من شعر الفقهاء .

(٢) وانظر المنخول للغزالي بتحقيقنا ص/٤٤ والبرهان لإمام الحرمين ٢/١١١ .

اللغة وأرباب اللسان بين قولهم : علمت وعقلت ، فيستعملون العلم والعقل على حد واحد ، في معنى واحد ، ويقولون : هذا أمر معلوم ومعقول ، ويقولون : اعلم ماتقول ، واعقل ماتقول .

وفي استعمال العلماء يقع اسمه على قدر من العلم ، يميّز من قام به بين خير الخيرين ، وشر الشرين ، ويصح منه بحصوله له الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، ويخرج به عن حد المجانين والمعتوهين ، ويصح معه التكليف والخطاب .

ويمكن أن يقال : إنه قوة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء ، ويتوجه تكليف الشرع ، وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ، ولا يستدل عليه بغيره ، لأن الاستدلال مفتقر إلى علم ينظر فيه ، وأصل يعتمد عليه ، ولو كان غيره دليلاً عليه ، لكان مكتسباً لا ضرورياً .

ثم العقل تختلف مراتبه :

فأولها : إدراك ما يدرك بديهة ، وعلم ما يعلم بأول الرأي .

وأعلاها : إدراك الغائبات بالوسائط .

واسم العقل منفي عن الله تعالى ، لأن علمه أحاط بالأشياء ، لا عن جهة الاستدلال ، ولا بالترقي إلى معرفتها بالاجتهاد .

ولأن الأصل في أسامي الرب تعالى هو التوقيف ، ولا توقيف في وصف الله تعالى بالعقل ، فلا يوصف به .

واعلم أن محله القلب ، لأن محل سائر العلوم القلب ، فكذلك هذا أيضاً .

ولأن الله تعالى قال : ﴿ إنَّ في / ٥ ـ أ / ذلك لَذِكْرى لمَنْ كان له قلبٌ ﴾ [١] أي : عقل ـ دلَّ على أن محله القلب ، حيث عبّر به عنه .

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : إن محله الدماغ ، يقال : فلان خفيف الدماغ ، أي : ليس له عقل .

---

(١) ق/٣٧.

ولأنه إذا جفّ الدماغ ، ذهب العقل .

والأول أصح [١] .

وقد قال جماعة : إن العقل عقلان :

عقل غريزي : وهو القوة المتهيئة لقبول العلم ، وهو من حيث القوة موجود في كل خليقة من الآدميين .

قالوا : ووجوده في الطفل ، كوجود النخل في النواة ، والسنبلة في الحبة .

والثاني عقل مستفاد : وهو الذي تتقوى به تلك القوة ، وقد يحصل باختيار من العبد ، ويحصل بغير اختيار منه .

قالوا : والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد ، والمستفاد بمنزلة النور ، فكما أن البصر متى لم يكن له نور من الجو لم يدرك بصره شيئاً ، فكذلك العقل ، إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد ، لم تفد بصيرته ، قال الله تعالى : ﴿ ومَنْ لم يجعَلِ الله له نوراً فما له من نور ﴾ [٢] .

وما ذكرناه أولى من باب الفقهاء وطريقتهم ، فهو الأولى .

الأدلة الشرعية

وإذا عرفنا العلم وأقسامه فنقول :

قد بينّا أن الأصول أربعة : الكتاب ، والسنّة ، والإجماع ، والقياس .

وقال بعض أصحابنا : ومعقول أصل ، واستصحاب الحال .

وقالوا : دخل في معقول الأصل ، دليل الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ولحن الخطاب .

وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره .

---

(١) هذا رأيه، والواقع أن الدماغ محل العقل ، إلاّ إذا كان الكلام على العقل الفلسفي الذي اختلط عند الفلاسفة بالقلب والروح.

(٢) النور/ ٤٠.

الكتاب

فأمـا الكتـاب فهو أم الدلائل ، وفيه البيان لجميع الأحكام ، قال الله تعالى : ﴿ ونَزَّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ﴾ [1] . وقال الله تعالى : ﴿ ما فَرّطْنا في الكتابِ مِنْ شَيء ﴾ [2] .

وقال تعالى : ﴿ كتاب أنزلناهُ إليكَ لتخرج الناسَ من الظلماتِ إلى النور ﴾ [3] .

قال الشافعي : « وليست تنزل بأحد في الدين نازلة ، إلاّ وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها » [4] .

فإن قال قائل : إن من الأحكام ما يثبت [5] بالسنّة .

قلنا : ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة ، لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتّبـاع الـرسـول صلوات الله عليه ، وفرض علينا الأخذ بقوله ، وحذّرنا مخالفته ، قال الله تعالى : ﴿ ما آتاكُم الرسولُ فخذوهُ ، وما نهاكُمْ عنه فانتهوا ﴾ [6] .

وقال تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ ﴾ [7] .

وقال تعالى : ﴿ فليحذرِ الذين يخالفون عن أمرِهِ ﴾ [8] الآية .

---

(١) النحل/ ٨٩.
(٢) الأنعام/ ٣٨.
(٣) إبراهيم/ ١ .
(٤) الرسالة للشافعي ص/ ٢٠ فقرة ٤٨ تحقيق المرحوم أحمد شاكر.
(٥) في الأصل «ما يثبت لهذا بالسنة» ولعلّ اسم الإشارة من زيادة الناسخ سهواً.
(٦) الحشر/ ٧.
(٧) النساء/ ٥٩.
(٨) النور/ ٦٣.

قال الشافعي : « فمن قبل عن رسول الله ﷺ ، فعن الله قبل »[1]

فإن قيل : هيئات القبوض في البياعات ، وكيفية الإحراز في السرقة ، وغالب النقود في المعاملات ، ليس لها أصل في الكتاب ، ولا في السنّة .

قلنا : قد قال الله تعالى : ﴿ خذِ العفوَ ، وأمُرْ بالعُرفِ ، وأعرض عن الجاهلين ﴾[2] .

والعرف : مايعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة ، فصار العرف في صفة القبوض ، والإحراز ، والنقود ، معتبراً بالكتاب .

فعلى هذا نقول : **إن الكتاب أصل الدلائل** ، والسنّة مأخوذة منه ، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنّة، /٥ ـ ب/ والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنّة والقياس.

وكتاب الله تعالى هو المنقول إلينا بطريق التواتر ، على وجه يوجب العلم[3] المقطوع ، الذي لا يخامره شك ولا **شبهة** ، وهو المثبت بين الدفتين .

فكل من عاين الرسول ﷺ، حصل له العلم بالسماع ـــ وهو أنه سمع رسول الله ﷺ ـــ أن هذا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى، وهو كلامه ووحيه .

ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفاً عن سلف ، وذلك العلم هو أنه ثبت عندنا أن محمداً رسول الله ﷺ ـ بما أقام به الدليل .

وثبت أنه كان يقول : إن الكتاب الذي جاء به هو هذا القرآن ، وأنه كلام الله عَزّ وجلّ ووحيه .

ولا نقول : إنا علمنا أنه كلام الله بالإعجاز ، لأنه يجوز أن يعجز الله الخلق عن الإتيان بمثل كلام، لا يكون ذلك الكلام كلامه.

---

(١) الرسالة للشافعي ص/٢٢ فقرة ٥٨ تحقيق أحمد شاكر. وانظر الرسالة أيضاً ص /٧٣ ـ ٨٥ من الفقرة ٢٣٦ ـ ٢٨١ ففيها كلام نفيس في وجوب طاعة رسول الله ﷺ، جدير بأن يحفظ.

(٢) الأعراف/ ١٩٩ .

(٣) في الأصل «يوجب والعلم» والواو من زيادة الناسخ .

بل بالمعجزات عرفنا نبوّة الرسول صلوات الله عليه، وبقوله عرفنا أن القرآن كلام الله عز وجل.

ونقول : إن القرآن في نفسه معجزة ، لا يجوز أن يأتي أحد بمثله ، في **جزالته ، وفصاحته ، ونظمه** ، وكذلك من حيث **معانيه هو معجزة** .

وقد عجز الخلق عن الإتيان بمثله ، مع [1] تحدي الرسول صلوات الله عليه ، وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله ، فعجزوا عنه .

ولا نقول كما قال بعض المبتدعة : إن نفس القرآن ليس بمعجز ، وإن فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا يكون دون فصاحته .

وإنما الإعجاز في القرآن هو أن الله عزّ وجل منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه [2] .

وهذا قول باطل ، وزعم كاذب .

وسمعت والدي [3] ـ رحمه الله ـ يقول : إن هذا قول اخترعه الجاحظ [4] ولم يسبقه إليه أحد ، ومن [5] قاله [6] بعده فإياه اتبع ، وعلى منواله نسج ، وهو في

---

(١) في الأصل «ومع».

(٢) وهو القول بالصِّرْفة، المنسوب للنظام المتوفي سنة ٢٢٣. وانظر (الإتقان في علوم القرآن ٢/١١٨ ـ البرهان للزركشي ٢/٩٣) وقد حكم الإمام أحمد بكفر القائل بالصرفة. وانظر (الجواب الصحيح ٤/٧٥ والكوكب المنير ٢/١١٥).

(٣) هو محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن السمعاني، كان من كبار أئمة الحنفية، توفي سنة ٤٥٠هـ (طبقات ابن السبكي ٥/٣٣٦ ـ الفوائد البهية ص/١٧٣).

(٤) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، من أئمة الأدب، معتزلي، ورئيس فرقة الجاحظية منهم، له مصنفات عديدة منها «الحيوان» و«البيان والتبيين» وغير ذلك مات بسبب سقوط بعض كتبه عليه سنة ٢٥٥هـ.

(لسان الميزان ٤/٣٥٥ ـ الميزان ٣/٢٤٧ ـ وفيات الأعيان ٣/١٤٠ ـ معجم الأدباء ١٦/٧٤ ـ بغية الوعاة ٢/٢٨٨ ـ نزهة الألباء ص/١٧٣ ـ الفرق بين الفرق ص/١٧٥).

(٥) هذا الحرف أتت عليه الأكلة في الأصل، ولم يبد منه إلّا طرف النون الأخير، وقد استظهرته من السياق.

(٦) في الأصل «قال» والمثبت أولى.

نفسه مستثمج مستهجن .

والتأمل في نظم القرآن ، وجزالته ، وفصاحته ، وعرضه على كل نظم عرف من أساليب كلام العرب ، وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ، ثم امتيازه عن الكل ـ بروائه وبهائه ، وطلاوته وحلاوته ، وإعراقه وإيناقه ، وإعجازه ـ ظاهر لكل ذي لب من الناس ، لولا خذلان يلحق بعض القوم ، ونسأل الله العصمة بمنه .

ولا يحتمل هذا الموضع بيان وجوه الإعجاز في القرآن ، وقد كفينا مؤنة ذلك بحمد الله ومنه ، واعتنى بذلك جماعة من علماء أهل السنة [١] ، والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيانا بمنه .

والمصحف الإمام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين .

جمع في زمان أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ بإجماع الصحابة .

وأخرج في زمن عثمان ـ رضي الله عنه ـ ونسخ منه المصاحف ، وفرق في البلدان ، وعليه الاتفاق .

وفي الباب خطب كبير ، واقتصرنا على هذا القدر .

وقد دلّ اتفاق المسلمين على أن مابين الدفتين كلام الله تعالى .

وعلى أن التسمية من فاتحة الكتاب ، وكذلك هي من القرآن في كل موضع أثبت في المصاحف .

وقد أتينا على هذا الدليل في / ٦ ـ أ / الخلافيات .

السنة

وأما السنّة فهو الأصل الثاني ، وهو تلو الكتاب .

وهي عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة ، قولاً وفعلاً .

---

(١) منهم الإمام الخطابي، والرماني، والزملكاني، والرازي، وابن سراقة، والباقلاني.

قال أبو سليمان الخطابي [1] : هي الطريقة المسلوكة في الأمر المحمود [2] ، وأصلها : من قولهم : سننت الشيء بالمسن ، إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنناً ، أي : طرائق .

فإذا أطلقت السنة ، أريد بها الطريقة المحمودة .

وإذا قيدت ، كانت في الخير والشر ، لقوله ﷺ : « من سَنَّ سُنَّةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عملَ بها إلى يوم القيامة ، ومن سنَّ سُنَّةً سيئة فعليه وزْرها ووِزرُ من عمل بها إلى يوم القيامة »[3] .

ويقال : السنّة عبارة عن السيرة ، قال الشاعر [4] :

فلاتَجْـزَعَنْ مِنْ سُنّـة أنت سرتهـا ... فـأول راضي سنّة من يَسـيرهـا

معناه : من سيرة أنت سرتها .

فسنّة رسول الله ﷺ هي الطريقة التي سلكها رسول الله ﷺ .

ثم لها مراتب .

ونقل بعضها موجب العلم ، ونقل بعضها موجب العمل .

وسنبيّن ذلك في باب الأخبار بعون الله تعالى .

* * *

---

(1) هو الإمام المشهور حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب، كان إماماً في الفقه، والحديث، واللغة، له تصانيف مشهورة منها «معالم السنن» شرح سنن أبي داود، و«غريب الحديث» وغيرهما. توفي سنة ٣٨٨هـ.
(طبقات ابن السبكي ٢٨٢/٣ - بغية الوعاة ٥٤٦/١ - إنباه الرواة ١٢٥/١ - تذكرة الحفاظ ٢٠٩/٣ - شذرات الذهب ١٢٧/٣ - العبر ٣٩/٣ - معجم الأدباء ٢٦٨/١٠ - النجوم الزاهرة ١٩٩/٤ - وفيات الأعيان ٤٥٣/١).

(2) هذا الذي قاله الخطابي هو السنّة لغة.

(3) رواه مسلم ١٠١٧، والترمذي ٢٦٧٦ - ٢٦٧٧، والنسائي ٧٥/٥ - ٧٦ وابن ماجة في المقدمة ٧٤/١ رقم ٢٠٣ - ٢٠٨، وأحمد ٣٦٢/٤، والدارمي ١٣٠/١ .

(4) هو الهذلي زهير بن خالد، وانظر البحر لأبي حبان ١٣٨/٥ .

المِلّة

وأما الملة فهي عبارة عن شريعة الرسول ﷺ .

وقيل : هي عبارة عما يمُلّهُ الملك على النبي ﷺ من الوحي .

* * *

الإجماع

وأما الأصل الثالث وهو الإجماع ، فهو حجة ، خلافاً لبعض الناس ، وسنبيّن ذلك .

والإجماع في اللغة : العزم على الأمر ، يقال : أجمعت على الشيء ، وأزمعت عليه ، بمعنى واحد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم ﴾ [1] أي : اعرضوه وأمضوه .

وقد قيل : إنه في عبارة أهل الفقه استفاضة القول وانتشاره في الجماعة الذين [2] ينسب الإجماع إليهم .

وفي مسائل الإجماع كلام كثير ، وسيأتي بيانه إن شاء الله .

* * *

القياس

والأصل الرابع هو القياس ، وأصله في اللغة التقدير ، ولذلك يقال للميل الذي يُسبْر به غور الجرح مِقْياس ومِسْبار .

وقال الشماخ [3] :

---

(١) يونس/ ٧١.

(٢) في الأصل «الذي».

(٣) هو معقل بن ضرار بن سنان الذبياني الغطفاني والشماخ لقبه، شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، وشهد القادسية توفي في غزوة موقان سنة ٢٢هـ.
(الأغاني ٨/٩٧ ـ الخزانة ١/٥٢٦ ـ الآمدي ١٣٨ ـ الإصابة ترجمة ٣٩١٣ ـ مختارات ابن منظور ٦/١٣١).

وَدَلَجُ الليلِ وهادٍ قيّاسْ [1]

أي بصير بالطرق مقدر ، ليسير فيما يقضي بانتهائه إلى المقصد .

ويقال : إنه حمل الشيء على الشيء ، في بعض أحكامه ، لنوع من الشبه . وسيأتي الكلام فيه على الإشباع ، ونذكر معنى العلة ، والسبب ، والشرط ، والفرق بين هذه الأشياء لغة ، وفي عرف الفقهاء .

* * *

النظر

وإذا عرفت هذه الأصول ، فلابدّ من النظر في هذه الأصول لتعرف أحكام الشريعة .

والنظر : هو الفكر في حال المنظور إليه ، والتوصل بأدلته إلى المطلوب .

يقال : تناظر الرجلان ، إذا تقابلا بنظريهما ، أيهما المصيب ، وأيهما المخطىء .

وقيل : هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام [2] .

وللنظر شروط :

أحدها : أن يكون الناظر كامل الآلة ، على ما نذكره في باب المفتي .

والثاني : أن يكون نظره في دليل ، لا في شبهة .

والثالث : أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته ، بتقديم ما يجب تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره .

---

(١) هذا الشطر من أرجوزة له أولها:

كأنها وقد براها الأخْماسْ
ودلجُ الليلِ وهاد قَياسْ
ومرج الضَّفْرُ وماج الأحلاسْ

وانظر ديوانه ص ٣٩٩ تحقيق صلاح الدين الهادي.

(٢) وانظر المحصول للرازي ١/١٠٥ ـ وشرح الكوكب المنير ١/٥٧ ـ واللمع ص/٣ ـ والأحكام ١/١٢ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/١٤١ بناني ـ المنخول ص/١٤٧ .

والرابع : يجب أن يكون المطلوب / ٦ ـ ب / علم الاكتساب [1] ، لا علم الضرورة .

وفي الاجتهاد كلام كثير ، يأتي في بابه .

* * *

الجَدَل

والجَـدَلُ قريب معنـاه من النظـر ، لأن النظر يكون من الناظر وحده ، والجدل إنما يكون بمنازعة غيره .

وأصله من الجـدل ، وهـو الفتل ، كأنه يفتل صاحبه بالحجاج عن رأيه ومذهبه إلى رأي غيره .

وقال بعضهم : الجدل أكثره في الباطل ، والنظر في الحق .

* * *

الدليل

وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب

وقالوا أيضاً : هو الدّال على الشيء ، والهادي ، يقال : دلّ على كذا ، فهو دال ودليل ، كما يقال : عالم وعليم ، وقادر وقدير .

والدلالة مصدر .

وقد يقال : دليلي كذا ، أي : دلالتي .

والمصدر يوضع موضع الأسماء .

وقـد قال أكثـر المتكلمين ، **وبعض الفقهاء** : لا يستعمل الدليل إلاّ فيما يؤدي إلى العلم .

فأما ما يؤدي إلى الظن ؛ فلا يقال له دليل ، وإنما يقال له أمارة .

---

(١) لأنـه هو النـاتج عن النـظر، والضروري لا يحتاج إلى نـظر ، كما مـرّ معنـا في تقسيم العلوم.

وعند [1] **عامة الفقهاء** أنه لا فرق بينهما ، لأن العرب لا تفرق في تسمية الدليل مما [2] يؤدي إلى العلم ، ويؤدي إلى الظن .

وأما الدالُّ في ذكرنا [فإنه والدليل واحد] [3] .

وقيل : هوالناصب للدليل ، وهو الله تعالى .

والمستدل : هو الطالب للدليل .

ويقع على السائل ، لأنه يطلب الدليل من المسئول .

ويقع على المسئول ، لأنه يطلب الدليل من الأصول .

والمستدل عليه : هو الحكم الذي يطلب بالنظر ، من التحليل والتحريم .

والمستدل له : يقع على الحكم ، لأنه يطلب له الدليل ، ويقع على السائل ، لأنه يطلُبُ الدليل .

والاستدلال : طلب الدليل ، وقد يكون ذلك من السائل والمسئول جميعاً [4] .

* * *

الحد

فإن قال قائل : قد ذكرتم الحدّ في هذه الأشياء ، فما معنى الحدّ وحده ؟

قلنا : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .

وقيل : هو الجامع المانع [5] .

---

(١) في الأصل بدون واو، وهي لا بدّ منها ليستقيم الكلام.

(٢) في الأصل «من ما» مفصولة، وهو رسم قديم.

(٣) في الأصل «إنه الدليل واحد» وهو ظاهر الاضطراب، ولعلّ المثبت الصواب.

(٤) وانظر اللمع ص/٣ - الأحكام ١/١١ - المحصول ١/١٠٦ - المواقف ص/٦٧ - العضد على ابن الحاجب ١/٣٩ - الحدود ص/٣٧ - التعريفات ص/١٠٩ - المحلي على جمع الجوامع ١/١٢٤ بناني.

(٥) وزيد فيه «المطرد المنعكس» وانظر تحرير القواعد **المنطقية للقطب الرازي** ص/٧٨ - وإيضاح المبهم ص/٨ - وشرح الكوكب المنير ١/٨٩ - والمستصفى ١/١٢ - والمحلي على جمع الجوامع ١/١٣٣ بناني - واللمع ص/٢ - والعضد على ابن الحاجب ١/٦٨.

وقيل : معناه : أنه يجمع الشيء المقصود به ، ويمنع دخول غيره عليه .

وقد قيل : الحدّ هو النهاية التي لها تمام المعنى .

وحدود الدار مأخوذة من هذا ، لأنها نهايات الأملاك .

وكذلك حدود الله تعالى التي ضربها لفرائضه ، نهاياتٍ لها ، لئلا تُتَعدى .

وأصل الحد : المنع ، ومنه سمي البواب حداداً ، ومنه سمي الحديد حديداً ، لأنه يمنع لابسه .

ومنه قيل للمحروم : محدود ، لأنه منع سعة الرزق .

وسميت العقوبات حدوداً ، لأنها تمنع وتردع .

وحدود الدار على هذا القول هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاص الأملاك .

ولم نشبع القول في الحدود ، لأنها تأتي في مواضعها من أبواب الكتاب ، إن شاء الله تعالى .

القول في أقسام الكلام ، ومعاني الحروف التي لابدّ من معرفتها في مسائل الفقه

واعلم أن جميع ما يتلفظ به في مسائل الفقه [1] قسمان ، مستعمل ومهمل .

فالمهمل : كل كلام لا يوضع لفائدة .

والمستعمل : كل كلام وضع لفائدة .

ثم الكلام من **جهة اللفظ** مقسوم على ثلاثة أقسام : اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى .

ومن **جهة المعنى** إلى أربعة أقسام : أمر ، ونهي ، وخبر ، واستخبار .

قالوا : فالاسم ما دلّ على معنى مفرد .

---

(١) ليس هذا التقسيم من خواص الفقه ، وإنما هو من خواص الكلام العربي، وتخصيص ابن السمعاني هنا إنما هو لبيان الواقع الذي يتكلم فيه.

وذلك المعنى يكون شخصاً ، ويكون غير شخص .

فالشخص : نحو : رجل ، وفرس ، وحجر .

وغير الشخص : فنحو : الضرب ، والأكل ، والليل ، والنهار ، ونحوها من الأشياء / ٧ ـ أ / .

وإنما قيل : ما دلّ على معنى مفرد ، ليفرقوا بينه وبين الفعل ، إذ كان الفعل يدل على معنى وزمان ، كقولك : ضربت وقام ، ويضرب ويقوم ، وما أشبه ذلك ، يدل على زمان ، إمّا في الماضي ، وإمّا في المستقبل .

وأما الحرف : أداة تفيد معنى في الكلام إذا ضم إليه .

قالوا : وأقل ما يأتلف به الكلام اسمٌ واسمٌ ، كقولك : زيد قائم ، وكقولك : الله إلهنا .

واسمٌ وفعل ، كقولك : قام عمرو ، وضرب زيد .

ولا يأتلف الفعل مع الفعل ، ولا الحرف مع الحرف ، ولا الحرف مع الفعل ، ولا الحرف مع الاسم .

ويأتلف الاسم والفعل والحرف ، خرج [١] عبد الله ، وهل ذهب زيد ، ونحو ذلك [٢] .

ثم الأسماء المفردة على أربعة أضرب :

اسم الجنس الذي يقصيه من جنس آخر ، كقولك : الحيوان ، والانسان ، والدينار ، والدرهم ، والأكل ، والصوت ، وجميع ما أردت به العموم .

والألف واللام يدخلان في هذا النوع لعهد الجنس ، لا للتعريف .

---

(١) كذا في الأصل، ولم يذكر في الجملة حرفاً، وإنما اقتصر على الإسم والفعل، ولعله من سهو الناسخ، كما هو ظاهر من السياق.

(٢) وانظر للمزيد في هذا الموضوع (المحصول ١/٣٠٧ ـ البرهان ١/١٧٧ ـ المنخول ص/٧٩ ـ الأحكام ١/١٦ ـ جمع الجوامع ٢/١٠٢ بناني، نهاية السول ١/١٨١ ـ المستصفى ١/٣٣٣ ـ فواتح الرحموت ١/١٨٧ ـ الأشموني ١/١٩ وما بعدها).

الضـرب الثـاني : اسم الواحد من الجنس ، نحو : رجل ، وفرس ، وبعير ، وحمار ، ودينار ، ودرهم .

وسمّي هذا النوع الأسماء الموضوعة ، وهي تفيد المعرفة بذات الشيء فقط .

والضـرب الثـالث : مااشتق لوصف من الجنس ، نحـوضارب ، مشتق من الضرب ، وعالم مشتق من العلم ، وحسن مشتق من الحسن .

وهـذه الأسـماء تسمى الأسـماء المشتقـة ، وهي تفيـد المعـرفـة بذات الشيء وصفته ، وتخبر عن حقيقته وخاصيته .

وقال الحسن بن هانىء [1] في جمع هذا الاسم بين الأمرين :

إنّ اسـمَ حُسْنٍ لوجههـا صِفَـةٌ ولا أرى ذا في غيرهـا اجتمعـا

فهـي إذا سمـيت فقـد وصِفَت فيجمـع اللفـظ معنيـين معـاً [2]

والضرب الرابع : ما لقب به شيء بعينه ليعرف من غيره ، نحوزيد وعمرو ، ومـا أشبـه ذلـك ، وتسمى أسـماء الأعلام ، وأسماء الألقاب ، والأسماء المنقولة ، لأنهـا منقـولـة من أصولها إلى غيرها ، على جهة الاصطلاح ، وإنما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره ، وليس تحته إلّا هذا .

ثم إن الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام :

الأسماء المبهمة : كقولك : الشيء ، وموجود ، وحيوان..

وسميت مبهمة ، لأنها تفيد المعرفة بعين من الأعيان خاص ، بل يستوي فيها

---

(١) هو أبو نواس، الحسن بن هانىء، الشاعر المجيد المشهور، وهو في الطبقة الأولى من المولدين، اعتنى بجمع شعره وروايته خلق كثير، وطبع ديوانه مراراً. توفي سنة ٣٥٥.

(وفيات الأعيان ٢/٩٥ ـ الأغاني ٢٠/٣ ـ تاريخ بغداد ٧/٤٣٧ ـ تهذيب ابن عساكر ٤/٢٥٤ ـ نزهة الألباء ص/٢٤٩ ـ مختارات ابن منظور الجزء الرابع أفرده لترجمته كاملاً. البداية والنهاية ١٠/٢٢٧ ـ شذرات الذهب ١/٣٤٥ ـ الكامل ٦/٨٣).

(٢) هذه الأبيات قالها في امرأة اسمها حُسْن، وبعد هذين البيتين.

إن بـشط الفـرات لي سـكنـاً يبلغ غيـظي بكـل مـا وسـعـا

يـلصق أنـفي بكـل مـرغـمـة ولا يـراني عـليـه ممـتـنـعـاً

وانظر الديوان ومختارات ابن منظور ٤/١٢ .

ما تحتها من أنواع الأشياء ، والحيوانات ، والموجودات .

والقسم الثاني : في الأسماء المتضادة [1] مثل القرء ، والجون ، فإن الطهر والحيض، على تضادهما يتناولهما اسم القرء، والبياض والسواد، على تضادهما، يتناولهما اسم الجون[2].

والقسم الثالث : الأسماء المترادفة [3] : كقولك : ليث وأسد [4] ، وحجر وفهر ، وخمر وعُقار ، وسائر ما تترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى .

والقسم الرابع : الأسماء المشتركة [5] : مثل العين ، هي العين التي نبصر بها ، ولعين الماء ، ولعين الميزان ، وللمطر الكثير [6] .

ومثل اللون ، ومثل العَرْض ، وهو اسم للواحد / ٧ ـ ب / من العروض ، وعرض لما هو خلاف الطول ، وعرض لسعة الشيء ، مثل قوله تعالى : ﴿ عرضها السموات والأرض ﴾ [7] .

---

(١) وهي نوع من الأسماء المشتركة، (المزهر ١/٣٨٧) وانظر (نهاية السول ١/٢٢٩ ـ المحصول ١/٣٦٧ ـ شرح الكوكب المنير ١/١٤٠).

(٢) ومن ذلك الناهل: للعطشان والذي شرب حتى روي، والسُّدْفَةُ للظلام والضياء، والتلاع: مجاري الماء من أعالي الوادي، وما انهبط من الأرض (المزهر ١/٢٨٩ ـ ٢٩٠).

(٣) وهي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد (المحصول ١/٣٤٧) وانظر نهاية السول ١/٢١٣ ـ والأحكام ١/٣٠ ـ وفواتح الرحموت ١/٢٥٣).
وقد ألفت في المترادف مؤلفات خاصة، ومنهم من أفرد بعض الأسماء المفردة بتأليف وذلك كما فعل ابن خالويه في أسماء الأسد (المزهر ١/٤٠٧).

(٤) وقد ألفت في أسماء الأسد مؤلفات خاصة، كما في التعليق السابق.

(٥) وهو اللفظ الموضوع لمعنيين فأكثر. وانظر (المحصول ١/٣٥٩ ـ والأحكام ١/٢٤ ـ شرح الكوكب المنير ١/١٣٩ ـ ونهاية السول ١/٢٢١ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/٢٧٥ بناني ـ البرهان ١/٢٤٦ والمزهر ١/٣٦٩ ـ فواتح الرحموت ١/١٩٨ ـ التبصرة ص/١٨٤).

(٦) وقد ذكر العلماء لها نحو عشرين معنى آخر سوى هذا، وانظر المزهر ١/٣٧٢.

(٧) آل عمران/ ١٣٣ .

والقسم الخامس الأسماء المختلفة : وهي ما اختلفت سماتها ومعانيها ، وهي أكثر الأسماء ، لأنها موضوعة للدلالة على المسميات ، ومن شأنها اختلافها في صورها ، لتفصل بينها وبين غيرها .

تقول : حمار ، وفرس ، وجدار ، وبعير ، وغيرها من الأسماء .

هكذا أورده أبو سليمان الخطابي[1]، على ما نقله، وهو ثقة فيما ينقله.

---

(١) مرت ترجمته ص/٥٢.

معاني الحروف

ونـذكـر الآن من [1] معـاني الحـروف التي تقـع إليهـا الحاجة [2] للفقهاء ، ولا يكون بدّ من معرفتها ، وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم .

فمنها حروف من حروف العطف .

الواو

وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب [3] ، وأضافوا القول به للشافعي [4] ـ رحمة الله عليه .

وأمـا عامـة أهـل اللغـة فعلى خلاف ذلك ، وإنما هوعندهم للجمع واشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول [5] ، كقولك : جاءني زيد وعمرو ، وليس فيه دليل أيهما كان أولاً .

---

(١) هذا الحرف ليس في صلب الأصل، وإنما هو مثبت بالهامش أثناء المقابلة.

(٢) كذا في الأصل بالتعريف، والتنكير أولى.

(٣) وهو اختيار الإمام أبي الحسن الماوردي في كتابه «الحاوي» والإمام الشيرازي في كتابه التبصرة (ص/٢٣١ بتحقيقنا) إلاّ أنه رجع عنه في كتابه اللمع (ث/ ٣٦).

(٤) بل نقله الماوردي عن عامة أصحاب الشافعي، وكـلا الأمرين خـطأ، فلا الشـافعي قال به، ولا أصحابه تبنوه، بل إن الجمهور الأعظم من أصحاب الشافعي على أنها لمطلق الجمع لا للترتيب.

وأما القول بأنها للترتيب فهو مـذهب بعض أئمة اللغـة كثعلب، وغلامـه، وأبي عمر الزاهد، والفـراء، والربعي، وقـطرب، كما في المغني لابن هشـام (٢/٣١) حاشيـة الأمـير، ورفع الحـاجب (١/ق ـ ٦٧ ـ أ) لابن السبكي، ونسبه الأسنـوي في نهايـة السول (١/ ٢٢٠) لأبي جعفر الدينوري. وانـظر تعليقنا عـلى التبصرة (ص/٢٣١) والمنخول (ص/٨٣) والتمهيد (ص/٢٠٨) لتقف على المزيد من التفصيل فيها.

(٥) وهذا هو الحق، ومذهب أئمة اللغة، نص عليه سيبـويه في سبعـة عشر موضعـاً من كتـابه، وقـال الفارسي: أجمـع عليه نحـاة البصرة والكوفـة، وأشـار إليـه المـبرد في المقتضب (١/ ١٠) وهو اختيار الرازي، وأتباعه، والآمدي، وابن الحـاجب، وانظر (المحصـول ١/ ٥٠٧ ـ والأحكـام ١/ ٨٨ ـ ومنتهى الســول ١/ ١٤ ـ والمنتهي لابن الحاجب ص/١٩ ـ ونهاية السول ١/ ٢١٨ ـ والإبهاج ١/ ٢١٨ ـ واللمع ص/٣٦ ـ =

وقالوا : وإنما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل .

قال الماوردي أبو الحسن [1] : الواو لها ثلاث مواضع ، حقيقة ، ومجاز ، ومختلف في حقيقته ومجازه .

فالحقيقة : أن تستعمل في العطف للجمع والإشراك ، كقولك : جاءني زيد وعمرو .

والمجاز : أن تستعمل بمعنى أو ، كقوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ، مثنى وثُلاث ورُباع ﴾ [2] .

والمختلف في حقيقته ومجازه : أن تستعمل في الترتيب ، كقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكُم ﴾ [3] .

فذهب [4] جمهور أهل اللغة ، وأكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت في الترتيب مجازاً .

= وفواتح الرحموت ٧/٢٢٩ ـ وتيسير التحرير ٢/٦٤ ـ وتقرير التحبير ٢/٩٢ ـ وأصول السرخسي ١/٢٠٠ ـ المعتمد ١/٣٨ ـ جمع الجوامع ١/٣١٥ بناني و١/٤٦١ عطار ـ شرح الكوكب المنير ١/٢٢٩ ـ تفسير القرطبي ١٢/١٨٠ ـ التمهيد ص/٢٠٨ .
وتوقف إمام الحرمين والغزالي عن القول بالجمع أو الترتيب وانظر البرهان ١/١٨١ والمستصفى ٢/٣٩ ـ والمنخول ص/٨٣.

(١) هو الإمام علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي، من كبار أصحابنا الشافعيين في الطبقة الرابعة، تفقه على الصيمري، وله أكبر موسوعة فقهية في الفقه الشافعي والخلافي، وهي «الحاوي» الذي يقع في ثلاثين مجلداً مخطوطاً، لم يطبع منه حتى الآن سوى جزء واحد وهو أدب القاضي، وله مصنفات أخرى كثيرة منها «الإقناع» و«أدب الدنيا والدين» توفي سنة ٤٥٠هـ.
(طبقات الشافعية ٥/٢٦٧ ـ تاريخ بغداد ١٢/١٠٢ ـ شذرات الذهب ٣/٢٨٥ ـ طبقات الشيرازي ص/١١٠ ـ طبقات ابن هداية الله ص/٥١ ـ العبر ٣/٢٢٣ ـ اللباب ٣/٩٠ ـ معجم الأدباء ١٥/٥٢ ـ لسان الميزان ٤/٢٦٠ ـ ميزان الاعتدال ٣/١٥٥ ـ النجوم الزاهرة ٥/٦٤ ـ وفيات الأعيان ٢/٤٤٤ ـ المنتظم ٨/١٩٩ ـ المختصر في أخبار البشر ٢/١٨٨ ـ مرآة الجنان ٣/٧٢).

(٢) النساء/ ٣.

(٣) المائدة/ ٦.

(٤) هذا من كلام ابن السمعاني، وليس من كلام الماوردي.

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنها تكون حقيقة فيه ، فإذا استعملت في موضع محتمل الأمرين ـ حملت على الترتيب ، دون الجمع ، لزيادة الفائدة .

وقال الفراء [1] : تحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين ، وعلى الترتيب إذا لم تحتمل غيره .

وقد رأيت بعض أصحابنا [2] ادّعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدّعون أن الواو للجمع على سبيل الإقران [3] ، وأخذ يرد عليه ، كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا .

وليس ما ادّعاه بمذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة ، وإنما يدّعون أن الواو للجمع [4] ، من غير تعرض لإقران أو ترتيب ، فلا معنى للرد .

وأمـا دعـوى الترتيب على الإطلاق فضعيف جداً ، لأن من قال : رأيت زيداً وعمراً ، أو جاءني زيد وعمرو ، **لا يفهـم** السامع منه ترتيباً بحال ، ويجوز أن يكون رأى عمراً أولاً ، ثم يقول : رأيت زيداً وعمراً ، ويحسن منه ذلك .

ويقال أيضاً : رأيت زيداً وعمراً معاً ، ولو كان للترتيب ، لكان هذا القول مناقضة .

ويـدل عليـه : أن العرب استعملت الواو في باب « التفاعل » ، يقال : تقاتل

---

(١) هو يحيى بن زياد بن عبدالله الديلمي ، قيل له الفراء ، لأنه كان يفري الكلام ، كان إماماً في العربية ، وكان أعلم الناس في الكوفة بالنحو بعد الكسائي ، ويميل إلى الاعتزال ، توفي سنة ٢٠٧هـ.
(معجم الأدباء ٢٠/٩ ـ بغية الوعاة ٢/٣٣٣ ـ مراتب النحويين ص/٨٦ ـ تاريخ الأدباء ص/١٦ ـ العبر ١/٣٥٤ ـ شذرات الذهب ٢/١٩ ـ وفيات الأعيان ٥/٢٢٥ ـ تاريخ بغداد ١٤/١٤٩ ـ الفهرست ١/٦٦ ـ البداية والنهاية ١٠/٢٦١ ـ تذكرة الحفاظ ١/٣٣٨ ـ المختصر في أخبار البشر ٢/٣٠ ـ مرآة الجنان ٢/٣٨ ـ هدية العارفين ٢/٥١٤).

(٢) مكرر في الأصل.

(٣) أي المعية ، كما هو المشهور عند الحنفية على ما قاله ابن السبكي (رفع الحاجب ١/٦٧ ـ أ) والتمهيد ص/٢٠٩ .

(٤) وهو الحق فيما ينقل عنهم ، وانظر تيسير التحرير (٢/٦٤) وتقرير التحبير (٢/٩٢) وأصول السرخسي (١/٢٠٠) .

زيد وعمرو ، ولو قال : تقاتل زيد ثم عمرو ، لم يكن صحيحاً .

وأما ما استدل به بعض أصحابنا في أن الواو للترتيب بمسألة الطلاق ، وهي : أنه لو قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، فإنه لايقع إلا طلقة واحدة ، فليس هذا لأنها للترتيب ، بل لأن الطلاق الأول سبق وقوعه / ٨ ـ أ / فيصادفها الثاني وهي بائنة [١] فلا يقع .

وإنما سبق لأنه تكلم به على وجه الايقاع ، من غير أن يربطه برابط ، أويعلقه بشيء ما [٢] .

وليس الواو يدل على الإقران على ماسبق ، وإنما الموجود منه ثلاث إيقاعات متوالية ، من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض ، والواو حقها في هذا الموضع عطف الإيقاع على الإيقاع ، فصارت قضية الكلام الأول الوقوع حين [٣] وجد ، من غير انتظار ولا مهلة ، وكما لو أفرده بالذكر ، وإذا وقع فلابدّ أن يكون الثاني والثالث قد صادفا المرأة في حال الإبانة .

فصارت الجملة في هذه المسألة أن دعوى كونها للترتيب خطأ .

ونسبة ذلك للشافعي على الاطلاق لاتصح [٤] ، وإنما نهاية ما نقل عنه أنه قال حين ذكر الآية [٥] .

ثم قال [٦] : ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجزىء وضوؤه .

وقد شنع عليه محمد بن داود [٧] ، وغيره في هذا اللفظ ، قالوا : إنه خالف

---

(١) وذلك لأن غير المدخول بها لا عدة عليها، فتبين بمجرد إيقاع الطلاق الأول.

(٢) أما لو علقه بشيء مثلاً فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، فإنه يقع عليها الثلاث في هذه الحالة، وانظر التمهيد ص/٢١٢.

(٣) في الأصل «وحين» ولعل الواو من زيادة الناسخ، وإلّا فلا متعلق للحين، وقد نقل ابن السبكي هذه الجملة بدون هذه اللفظة فقال: «الوقوع من غير انتظار» ولعله هو الصواب كما في رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٦٨ ـ ب).

(٤) قال أبو منصور البغدادي: معاذ الله أن يصح عن الشافعي أنها للترتيب، وإنما هي عنده لمطلق الجمع. ـ رفع الحاجب (١/ق ٦٨ ـ ب).

(٥) أي آية الوضوء، المائدة/٦

(٦) كذا في الأصل، ولعل في الكلام سقطاً، والمراد أنه قال بعد ذكر الآية.

(٧) هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، أبو بكر، كان من كبار أئمة عصره =

أهل اللغة أجمع ، وادعوا عليه الجهل بالنحو .

ووجه الجواب عن هذا ، أن الشافعي ـ رحمه الله ـ ما تعلق في إثبات الترتيب بالواو فقط .

وإنما دليل الترتيب جاء من النظر بمعنى الآية [(١)] على ماذكرنا في الخلاف .

يبيّنه أن الوضوء عبادة على البدن ، وردت بلفظ لا ينفي الترتيب ، ورأينا أن العبادات البدنية المشتملة على أفعال مختلفة مترتبة في جميع المواضع ، مثل الصلاة ، والحج .

ورأينا ورود هذه العبادة بلفظ صالح لمعنى الترتيب ، وإن كان غير مقتضٍ له بكل حال .

ووجدنا الفوائد مطلوبة من الألفاظ ، والترتيب نوع فائدة .

فعند اجتماع هذه الأشياء ، صار الواو ظاهرها للترتيب في هذا الموضع ، فحمل عليه ، والظاهر حجة .

فهذا وجه الكلام لنصرة ما قاله الشافعي [(٢)] ـ رحمه الله ـ وقد أشار إليه أبو الحسن بن فارس

= في الحفظ والفهم على ظاهريته، له باع في الفقه، والأصول، والخلاف، والأدب، قال الناس فيه لما مات: رحم الله أرضاً أكلت لسان ابن داود، توفي سنة ٢٩٧هـ. (تاريخ بغداد ٥/٢٥٦ ـ الفهرست ١/٢١٧ ـ وفيات الأعيان ٤/٢٥٩ ـ المنتظم ٦/٩٣ ـ تذكرة الحفاظ ٢/٢٠٩ ـ البداية والنهاية ١١/١١٠ ـ مرآة الجنان ٢/٢٢٨ ـ الوافي بالوفيات ٣/٥٨ ـ شذرات الذهب ٢/٢٢٦).

(١) أي من نظمها، وذلك أنه أقحم الممسوح بين المغسولات، على خلاف عادة العرب في ضم المتناظرات بعضها إلى بعض، كما أنه جرى على خلاف الترتيب الطبيعي وذلك بالتدني من الرأس إلى الأرجل، فبدأ بالوجه ثم نزل إلى اليدين، ثم صعد إلى الرأس ثم نزل للرجلين، فلو لم يكن هذا من أجل الإشارة للترتيب لما كانت له فائدة في الخروج عن أسلوب العرب.
يضاف إلى ذلك أن كل من نقل وضوء رسول الله نقله مرتباً.

(٢) قال ابن السبكي: ومما يؤكد أن الشافعي لم يقل بأنها للترتيب اتفاق الأصحاب على أن قول الإنسان: وقفت على أولادي وأولاد أولادي، يقتضي التسوية بينهم.
قال: وإن أتى في بعض الفروع خلاف فمنشؤه من اختيار لقائله إن الواو للترتيب اهـ =

الفاء

وأما الفاء فمقتضاها التعقيب والترتيب من غير تراخ ، كقولك ، ضربت زيداً فعمراً ، ففيه أن عمراً مضروب عقيب زيد بلا تراخ .

ولهذا دخل في الجزاء المعلق على الشرط ، لأن من حكم الجزاء تعلقه بالشرط من غير فصل [1] .

ثم

وأما حرف ثم فللتعقيب والتراخي [2] ، كقولهم : ضربت زيداً ثم عمراً .

فقضيته وجود مهلة بين الضربين ، ولا دليل على مقدارها من جهة اللفظ .

وقد تستعمل في موضع الواو مجازاً ، قال الله عزّ وجل : ﴿ ثم الله شهيد على مايفعلون ﴾ [3] .

وكقوله عزّ وجل : ﴿ فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مَسْغَبَةً ﴾ [4] ، إلى أن قال تعالى : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا ﴾ [5] .

ومعناه : وكان [6] من الذين آمنوا .

= رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٦٨ ـ أ).

(١) انظر (المعتمد ١/٣٩ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٨ ـ التمهيد ص/٢١٤ ـ الأحكام ١/٩٦ ـ المنخول ص/٨٦ ـ البرهان ١/١٨٤ ـ الابهاج ١/٢٢٢ ـ نهاية السول ١/٢٩٨ ـ المحصول ١/٥٢٢).

(٢) انظر (المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٤ بناني ـ فواتح الرحموت ١/٢٣٤ ـ المسودة ص/٣٥٦ ـ كشف الأسرار ٢/١٩١ ـ التمهيد ص/٢١٦ ـ شرح الكوكب المنير ١/٢٣٧ ـ المنخول ص/٨٧ ـ الأحكام ١/٩٧ ـ المعتمد ١/٣٩ ـ البرهان ١/١٨٤)،

(٣) يونس/ ٤٦ .

(٤) البلد/ ١٤ .

(٥) البلد/ ١٧ .

(٦) في الأصل «فكان» بالفاء، وهو من تصحيف الناسخ، والمثبت الصواب.

بعد

وأما « بعد » فهو اسم في معنى الحروف ، موضوع للترتيب ، ويحتمل الفور والتراخي ، ولا يختص بأحدهما .

مع

وأما « مع » [1] فهو موضوع للجمع بين الشيئين ، تقول : رأيت زيداً مع عمرو واقتضى [2] ذلك اجتماعهما .

أو

وأما حرف « أو » [3] فلها ثلاثة مواضع .

تكون لأحد الشيئين يخبر عنه شك المتكلم ، أو قصده أحدهما ، كقولك : أتيت زيداً / ٨ ـ ب / أو عمراً ، وجاءني رجل أو امرأة ، هذا إذا شك .

فأما إذا قصد أحدهما ، فكقولك : كل السمك أو اشرب اللبن ، أي : لا تجمع بينهما ، ولكن اختر أيهما شئت .

وكقولك : اعطني ديناراً أو اكسني ثوباً .

والوجه الثالث : أن يأتي للإباحة كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين ، وائت المسجد أو السوق ، وهذا على الاذن فيهما جميعاً .

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر ، مثل قوله تعالى : ﴿ فكفارتُهُ إطعامُ عشرةِ مساكينَ من أوسطِ ماتطعمونَ أهليكم ، أو كِسْوتُهم ، أو تحريرُ رقبة ﴾ [4] .

وقد ورد الجمع في النهي ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تطع منهما آثماً أو كفوراً ﴾ [5] .

---

(١) المعتمد ١/٤٢.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) الأحكام ١/٩٧ ـ المنخول ص/٩٠ ـ المعتمد ١/٣٨ ـ فواتح الرحموت ١/٢٣٨ ـ جمع الجوامع ١/٣٣٦ بناني ـ البرهان ١/١٨٦ ـ الكوكب المنير ١/٢٦٣ ـ كشف الأسرار ٢/١٤٣.

(٤) المائدة/ ٨٩.

(٥) الإنسان/ ٢٤.

بل

وأمـا حرف « بل » [1] فمعنـاه الإضـراب عن الأول ، والإثبـات للثـاني ، كقولك : ضربت زيداً بل عمراً ، وجاءني عبد الله بل أخوه .

لكن

وأمـا حرف « لكن » [2] فهي للاستـدراك بعد النفي ، مثل قولك : ما جاءني زيد لكن عمرو ، وما رأيت رجلاً لكن امرأة .

وقد يدخل لنفي بعد إثبات ، كقولك : جاءني زيد لكن عبد الله لم يأت .

وقيل : لترك قصة إلى قصة ، وفيه كلام كثير للنحاة .

لو

وأمـا حرف « لو » [3] فيـدل على امتنـاع الشيء لامتنـاع غيره ، تقـول : لو جئتني لجئتك .

لولا

وأمـا « لولا » [4] فتـدل على امتنـاع الشيء لوقـوع غيره ، تقـول : لولا أنك جئتني لجئتك .

[**وقد يكون بمعنى إنْ ، قال الله تعالى :** ﴿ ولأمةٌ مؤمنة خيرٌ من مشركةٍ ولو أعجبتكم ﴾ [5] أي ، وإن أعجبتكم .

وقد يفيد معنى التقليل ، كقوله ﷺ : « اتقوا النارَ ولو بشق تمرة » [6]] [7] .

---

(١) فواتح الـرحموت ١/٢٣٦ - جمع الجوامـع ١/٢٤٣ بناني - الكـوكب المنير ١/٢٦٠ - الأحكام ١/٩٨.

(٢) انـظر كشف الأسرار ٢/١٣٩ - فـواتـح الـرحـموت ١/٢٣٧ - شرح الكـوكب المنير ١/٢٦٦ - الأحكام ١/٩٨.

(٣) الأحكام ١/١٠٠- فـواتح الـرحموت ١/٢٤٩- جمـع الجوامـع ١/٣٥٢ بناني - شرح الكوكب المنير ١/٢٧٧ - البرهان ١/١٩٠ - المنخول ص/٩٢.

(٤) الأحكـام ١/١٠٠ - المحلي عـلى جمع الجـوامـع ١/٣٥١ بنـاني - فـواتـح الـرحـموت ١/٢٤٩ - البرهان ١/١٩٠ - المنخول ص/٩٢.

(٥) البقرة /٢٢١ .

(٦) رواه البخاري ٣/٢٢٥ في الزكاة وفي أماكن أخـرى متعددة، ومسلم رقم ١٠١٦ في الزكاة باب الحث على الصـدقة، والنسـائي ٥/٧٤ و٧٥ في الزكـاة باب القليـل في الصدقة.

(٧) ما بين القوسين من معاني «لو» كما هو ظاهر، وليس من معاني لولا .

وأما الحروف اللازمة لعمل الجر وهي : مِنْ ، وإلى ، وفي ، والباء ، واللام ؛ فنقول :

مِنْ

أما « من » [1] **فمعناها** : ابتداء الغاية ، يقال : سرت من الكوفة إلى البصرة ، وهذا الكتاب من فلان إلى فلان ، وهذا باب من حديد ، يعني ابتداء عمله من حديد .

قال سيبويه [2] : قد تكون للتبعيض ، مثل قولهم : هذه الخرقة من الثوب ، وهذا الرجل من القوم .

وقال غيره : مِنْ حيث وجدت كانت لابتداء الغاية ، وقوله : أخذت من ماله ، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ .

وإنما دلّ البعض من حيث أنه صار ما بقي انتهاء له ، فالأصل واحد ، وكذلك قوله : أخذت منه درهماً .

وهذا كلام النحويين فيما بينهم ، فأما الذي يعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعاً ، وكل واحد في موضوعه حقيقة .

وقد ورد صلة ، يقال : ما جاءني من أحد ، قال الله تعالى : ﴿ يَغْفِرْ لكم من ذُنوبكم ﴾ [3] .

---

(١) انظر الأحكام ١/٨٥ ـ البرهان ١/١٩١ ـ المنخول ص/٩٢ ـ التمهيد ص/٢١٩ المحلي على جمع الجوامع ١/٣٦٢ بناني ـ فواتح الرحموت ١/٢٤٤ ـ مغني اللبيب ١/٣٥٣ ـ المعتمد ١/٤٠ ـ شرح الكوكب المنير ١/٢٤١ ـ المحصول ١/٥٢٩ .

(٢) هو عمرو بن قنبر، وأعلم الناس بالنحو بعد الخليل، صاحب «الكتاب» الذي سماه الناس قرآن النحو، توفي سنة ١٦١هـ.
(مراتب النحويين ص/٦٥ ـ معجم الأدباء ١٦/١١٤ ـ إنباه الرواة ٢/٣٤٦ ـ بغية الوعاة ٢/٢٢٩ ـ تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ـ شذرات الذهب ١/٢٥٢ ـ وفيات الأعيان ٣/٤٦٣ ـ البداية والنهاية ١٠/١٧٦ ـ نزهة الألباء ص/٧١ ـ النجوم الزاهرة ٢/٩٩ ـ مرآة الجنان ١/٤٤٥).

(٣) الأحقاف/٣١ .

وقد ورد بمعنى « على » ، قال الله تعالى : ﴿ ونصرناهُ من القوم ﴾ [1] أي : على .

عن

وأما « عن » [2] فيكون بمعنى مِنْ ، إلّا في مواضع خاصة ، قالوا : مِنْ تكون للانفصال والتبعيض ، وعن لا تقتضي الفصل .

يقال : أخذت من مال فلان ، ويقال : أخذت عن عمل فلان .

وقد اختصت الأسانيد بالعنعنة [3] ، ولا تستعمل كلمة مِنْ في موضعه .

وقالوا : مِنْ لا تكون إلّا حرفاً ، وعن تكون اسماً يدل مِنْ عليه ، يقال : أخذت مِنْ عَنِ الفرسِ جُلَّهُ .

مَنْ

وأما «مَنْ»[4] المفتوحة فلها ثلاثة مواضع :

أحدها : الخبر ، كقولك جاءني مَنْ أحببت ، وأعجبني مَنْ رأيت .

والثاني : للشرط والجزاء ، كقولك : من جاءني أكرمته ، ومن / ٩ ـ أ / عصاني عاقبته .

والثالث : للاستفهام ، كقولك : مَنْ عندك ؟ فنقول : زيد وعمرو .

إلى

وأما «إلى»[5] فلانتهاء الغاية، يقال: مِنْ كذا إلى كذا.

---

(١) الأنبياء/ ٧٧ وانظر البرهان ١/ ١٩١ .

(٢) انظر البرهان ١/ ١٩١ ـ المنخول ص/ ٩٣ .

(٣) انظر البرهان ١/ ١٩١ ـ والعنعنة هي رواية الحديث بلفظ عن بدلاً من حدثني أو غيرها من صيغ التحمل، كرواية مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً .

(٤) انظر البرهان ١/ ١٩٥ ـ المنخول ص/ ٩٥ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٦٣ بناني و١/ ٤٥٩ **عطار**.

(٥) البرهان ١/ ١٩٢ ـ شرح الكوكب المنير ١/ ٢٤٥ ـ فواتح الرحموت ١/ ٢٤٤ ـ التمهيد ص/ ٢٢١ ـ المحصول ١/ ٥٣٠ ـ كشف الأسرار ٢/ ١٧٧ ـ المسودة ص/ ٣٥٦ ـ الأحكام ١/ ٨٥ ـ المنخول ص/ ٩٣ ـ جمع الجوامع ٤/ ١٥٤ .

وقال سيبويه [1] : إذا قرن بِمِنْ ، اقتضى التحديد ، ولا يدخل الحد في المحدود .

تقول : بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة ، فلا تدخلان في البيع .

وإذا لم يقرن بِمِنْ ، يجوز أن يكون تحديداً ، ويجوز أن يكون بمعنى « مع » .

قال الله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالَهُم إلى أموالِكُم ﴾ [2] أي : مع أموالكم .

وقال الله تعالى : ﴿ مَنْ أنصاري إلى الله ﴾ [3] أي : مع الله .

وقال الله تعالى : ﴿ وأيديكُمْ إلى المرافِقِ ﴾ [4] أي : مع المرافق .

وتقول العرب : الذودُ إلى الذود [5] إبل ، أي : مع الذود .

فالأصل أنه لانتهاء الغاية ، على مقابلة مِنْ ، فإنها لابتداء الغاية ، يقال : من كذا إلى كذا .

قال سيبويه : إنما إليك ، أي : أنت غايتي ، وتقول للرجل : قمت إلى فلان ، فتجعلها منتهاك من مكانك .

هذا هو الحقيقة في اللغة ، وما سواه مجاز .

حتى

وأما « حتى » [6] فهي للغاية أيضاً ، قال الله تعالى : ﴿ ولا تقربوهُنَّ حتى يَطْهُرْنَ ﴾ [7] .

---

(١) مرت ترجمته.

(٢) النساء/ ٢ .

(٣) آل عمران/ ٥٢ .

(٤) المائدة/ ٦ .

(٥) الذود: هو القطيع من الإبل، من الثلاثة إلى العشرة، وقيل غير ذلك ، وهذا مثال يضرب في اجتماع القليل إلى القليل مما يؤدي إلى الكثير.
انظر شرح القاموس للزبيدي ٨/ ٧٥ ـ ومعاني القرآن للفراء ١/ ٢١٨ ـ ولسان العرب ٣/ ١٦٨ .

(٦) البرهان ١/ ١٩٣ ـ المنخول ص/ ٩٦ ـ الأحكام ١/ ٨٥ ـ كشف الأسرار ٢/ ١٦٠ ـ فواتح الرحموت ١/ ٢٤٠ ـ شرح الكوكب المنير ١/ ٢٣٨ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٤٥ بناني ـ همع الهوامع ٤/ ١٦٤ .

(٧) البقرة/ ٢٢٢ .

وقال تعالى : ﴿ فلا تحلُّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غَيْرهُ ﴾ [1] .

ولأهـل النحـو في قولـه : أكلت السمكـة حتى رأسها ، وتصريف ذلك ومعناه كلامٌ كثير ، تركت ذكره [2] .

وقـد تذكـر بمعنى إلى ، تقول : لا أفارقكَ حتى تقضيني حقي ، يعني : إلى أن تقضيني حقي .

في

وأما « في » [3] معناه : **الظرف** ، تقول : زيد في البيت ، يعني : أن البيت قد حواه .

وكذلك قوله : المال في الكيس .

فإذا قلت : في فلان عيب ، فإنـه على وجـه المجـاز والاتساع ، حيث جعلت فلاناً مكاناً للعيب .

وهـو [4] قولـك : أتيت فلاناً وهو في عنفوان شبابه ، وأتيته وهو في أمره ونهيه ، يعني : أتيته وهذه الأمور قد أحاطت به ، وهو على طريق التشبيه والتمثيل .

الباء

وأما [الباء] [5] **فللالصاق** [6] ، ويجوز أن يكون معه استعانة ، ويجوز أن لا يكون .

---

(١) البقرة/ ٢٣٠ .

(٢) انـظر المنخـول ص/٩٦ ـ والـبرهـان ١/١٩٣ ـ وهمـع الهـوامـع ٤/١٦٤ ـ والمغني ١/١٣١ .

(٣) التمهيـد ص/٢٢٥ ـ نهايـة السـول ١/٣٧٦ ـ الأحكـام ١/٨٥ ـ كشف الأسرار ٢/١٨١ ـ فـوائح الـرحموت ١/٢٤٧ ـ بنـاني عـلى جمـع الجـوامـع ١/٣٤٨ ـ شرح الكـوكب المنـير ١/٢٥١ ـ همـع الهـوامـع ٤/١٩٢ ـ مختصر ابن اللحـام ص/٥٣ ـ المحصول ١/٥٢٨ .

(٤) كذا في الأصل.

(٥) هذه الكلمة ليست في الأصل ، وهي لا بدّ منها ليستقيم الكلام، كـما هو ظـاهر من السياق، وهو صنيع المصنف في كل حرف ذكره.

(٦) انـظر البرهـان ١/١٨٠ ـ المنخـول ص/٨١ ـ الأحكـام ١/٨٦ ـ المحـلي عـلى جمـع =

فأما الذي معه استعانة ، فكقولك : كتبت بالقلم ، وكقولك : عمل الصانع بالقدوم .

وأما الذي لا استعانة معه ، فكقولك : مررت بزيد ، ونزلت بعبد الله .

وقد تزاد الباء في خبر النفي توكيداً ، كقولك : ليس زيد بقائم . [وجاءت][1] زائدة ، كقول الله تعالى : « وكفى بالله شهيداً »[2] . وكقول الشاعر[3] :

نضرب بالسيف ونرجو بالفرج[4]

وقد قال بعضهم : إن الباء للتبعيض في قوله : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾[5] .

وقالوا : غلط ، والباء هنا صلة ، لتعدية الفعل[6] ، قاله الخطابي[7] .

وقال الماوردي : الباء موضوع لإلصاق الفعل بالمفعول ، كقولك : مسحت

= الجوامع ١/٣٤٢ بناني و١/٤٤١ عطار - كشف الأسرار ٢/١٦٧ - فواتح الرحموت ١/٢٤٢ - المسودة ص/٣٥٦ - **همع الهوامع** ٤/١٥٦ - شرح الكوكب المنير ١/٢٦٧ - المعتمد ١/٣٩ - التبصرة ص/٢٣٧ - الإبهاج ١/٢٢٤ - أصول السرخسي ١/٢٢٧ - تيسير التحرير ٢/١٠٢ - نهاية السول ١/٢٢٦ - المحصول ١/٥٣٢ .

(١) في الأصل «حات» وهي من الناسخ ، والمثبت الصواب .

(٢) النساء/ ٧٩ .

(٣) هو النابغة الجعدي ، على ما قاله البغدادي في الخزانة ٤/١٥٩ .

(٤) وصدر البيت:

نحن بني جعدة أصحاب الفلج ... نضرب بالسيف ونرجو بالفرج

وانظر الخزانة ٤/١٥٩ - أدب الكاتب ٤١٨ - **الإنصاف** ١/٢٨٤ **المغني** ١/١١٥ - رصف المباني ص/١٤٣ .

(٥) المائدة/ ٦ .

(٦) ولكن الفعل هنا متعد بنفسه ، وعلى كل حال ففي إفادة الباء للتبعيض خلاف طويل ، فقد ذهب إليه الكوفيون ، والأصمعي ، والعتبي ، وابن مالك ، والفارسي في التذكرة ، وابن السبكي والسيوطي ، وأنكره الحنفية وإمام الحرمين ، والغزالي ومن أئمة اللغة ابن جني ، وصاحب البسيط وغيرهما ، وانظر لمزيد تفصيل في الموضوع تعليقنا على المنخول ص/٨٣ والتبصرة ص/٢٣٧ وما ذكرناه من المراجع السابقة .

(٧) مرت ترجمته .

يدي بالمنديل ، وكتبت بالقلم ، وقد تستعمل في التبعيض ، إذا أمكن حذفها ، كقوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ [1] .

قال : وهو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي ، مجاز في قول الأكثرين .

اللام

وأما لام الإضافة [2] ، قال سيبويه [3] : معناه : الملك ، واستحقاق الشيء ، تقول : الغلام لي ، والثوب لفلان .

وقالوا : إن اللام لها ثلاثة مواضع .

للتمليك : من قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات / ٩ ـ ب / للفقراء ﴾ [4] .

والثاني للتعليل : قوله تعالى : ﴿ لئلا يكونَ للناسِ على الله حجةٌ بعدَ الرسُلِ ﴾ [5] .

والثالث للعاقبة : قال الله تعالى : ﴿ فالتقطهُ آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدواً وَحَزَنا ﴾ [6] .

وعندي أن هذا على طريقة التوسع والمجاز ، فإن هذا مثال لما تزعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنِّ والإنسِ ﴾ [7] .

وقد أنكر بعض النحويين قولهم : لام الملك [8] .

وقالوا : إذا قال القائل : هذا أخ لعبد الله ، فهذا [9] اللام لمجرد المقارنة ،

---

(١) المائدة/ ٦ .

(٢) انظر الأحكام ١/٨٦ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/٣٥٠ بناني و١/٤٤٩ عطار ـ شرح الكوكب المنير ١/٢٥٥ ـ مغني اللبيب ١/٢٢٨ ـ همع الهوامع ٤/٢٠٠ .

(٣) في الأصل «س» اختصار لسيبويه .

(٤) التوبة/ ٦٠ .

(٥) النساء/ ١٦٥ .

(٦) القصص/ ٨ .

(٧) الأعراف/ ١٧٩ والآية في الأصل مضطربة ، وانظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ٩/٨٠ لتعرف آراء المعتزلة وأهل السنّة في الآية .

(٨) انظر همع الهوامع ٤/٢٠٠ ـ الأشموني ٣/٢١٥ صبان .

(٩) كذا في الأصل .

وليس أحدهما في ملك الآخر .

وفي قوله : هذا الغلام لعبد الله ، فإنما عرف الملك بدليل آخر .

وزعم قائـل هذا أن لام الإضـافـة تجعل الأول لاصقاً بالثاني فحسب . والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء .

على

وأما « على » [1] ، قال المُبَرِّد [2] : يكون اسماً ، وفعلاً ، وحرفاً ، وجميع ذلك مأخوذ من الاستعلاء .

وكذلك قال سيبويه .

وقال : يقال : عليه دين ، يعني : اعتلاه ، ويقال : فلان أمير علينا ، أي اعتلانا .

ما

وأما حرف « ما » [3] فلها ثلاثة مواضع :

أحدها : للنفي والجحود ، كقولك : ما لزيد عندي حق ، وما قام عمرو .

والثاني : **التعجب** : كقولك : ما أحسن زيداً ، وما أشجع عمراً .

والثالث : **الاستفهام** ، كقولك : ما فعل زيد ، وما عندك ؟ وهي تختص بما لا

---

(١) البرهان ١/١٩٣ ـ المنخول ص/٩٤ ـ الأحكام ١/٨٧ ـ كشف الأسرار ٢/١٧٣ ـ فواتح الرحموت ١/٢٤٣ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٧ بناني ـ شرح الكوكب المنير ١/٢٤٧ ـ همع الهوامع ٤/١٨٥ ـ المغني ١/١٥٢.

(٢) هو أبو العباس محمد بن يزيد، المعروف بالمبرد، من كبار أئمة الأدب والنحو، صاحب «المقتضب» توفي سنة ٢٨٥هـ.

(إنباه الرواة ٣/٢٤١ـ بغية الوعاة ١/٢٦٩ـ تاريخ بغداد ٣/٣٨٠ـ وفيات الأعيان ٣/٤٤١ ـ شذرات الذهب ٢/١٩٠ ـ الفهرست ص/٥٩ ـ اللباب ١/١٩٧ ـ لسان الميزان ٥/٤٣٠ ـ مراتب النحويين ص/١٣٦ ـ معجم الأدباء ١٥/١١١ ـ معجم الشعراء ص/٤٤٩ ـ النجوم الزاهرة ٣/١١٧ ـ نزهة الألباء ص/١٧٩ ـ المختصر في أخبار البشر ٢/١١ ـ المنتظم ٦/٩ ـ البداية والنهاية ١١/٧٩ ـ مرآة الجنان ٢/٢١٠ .

(٣) البرهان ١/١٨٥ ـ المنخول ص/٨٩ ـ الأحكام ١/٩٨ ـ المحلي على جمع الجوامع ١/٣٦١ بناني.

يعقل .

وتخـالف قولـه : « مَنْ » فإنـه يختص بمن يعقـل ، فإذا قيـل : مَنْ عنـدك ؟ تقول : زيداً أو عمرو ، ولا تقول : فرسٌ أو حمار .

وإذا قيل : ما عندك ؟ قلت : ثورٌ ، أو جمل ، ولا يحسن أن تقول : زيدٌ أو عمرو .

وقد جوّز بعضهم ذلك في الموضعين .

والصحيح : هو الأول [1] .

أنْ وإنْ

وأما « **أنْ** » **و** « **إنْ** » [2] ، فأن مفتوح لما مضى ، وإن بالكسر لما يستقبل .

كقولك : أن دخلت الدار فأنت طالق ، وإن دخلت الدار فأنت طالق .

فالأول إيقاع [3] ، والثاني شرط .

وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الإعراب .

فلو قال قائـل : هذا قاتـلٌ أخي ، **وقـال آخر** : هذا قاتلُ أخي ، بالإضافة ، يدل التنوين على أنه لم يقتله ، ودل حذف التنوين على أنه قتله .

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته : إن فعلت كذا فأنت طالق ، أنه على مرة واحدة .

وكذلك إذا قال : إذا فعلت كذا .

فأما إذا قال : كلما فعلت كذا ، فإنه على التكرار .

وإذا قال : متى مافعلت كذا ، فحقه في اللغة التكرار .

واصطلح أكثر الفقهاء على أنه للمرة [4] الواحدة ، كقوله : إذا فعلت كذا .

---

(١) وهـذا بالنسبـة للاستعـمال الحقيقي ، وأما الاستعـمال المجازي فـلا خلاف في جـواز استعمال أحدهما مكان آخر.

(٢) انـظر المحلي عـلى جمع الجـوامـع ١/٣٣٦ بنـاني ـ الأحكـام ١/٩٨ ـ ٩٩ ـ فـواتـح الرحموت ١/٢٤٨ ـ همع الهوامع ٢/١٨٤ ـ ١٨٧ .

(٣) لأنه على تقدير الدخول ، المنسبك من أن وما دخلت عليه، ولذلك كان إيقـاعاً، أي أنت طالق لدخولك الدار.

(٤) في الأصل «المرة».

إنما

وأما « **إنما** » [1] ، أصله « إن » دخلت عليه « ما » ، وهو مركب من حرفين .

أحـدهما : إنيَّـةُ الإثبات ، **والآخر** : ما ، الذي هو للنفي ، فلذلك صار مثبتاً من وجه ، نافياً من وجه .

قال الله تعالى : ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ [2] فيه إثبات الإلهية لله تعالى ، ونفيها عن غيره .

وقيل : لتحقيق المتصل ، وتمحيق المنفصل .

وتكون إنَّ المشددة للتوكيد ، كقولك : إن زيداً عاقل .

إلّا

وأمـا « **إلّا** » [3] فهـو للاستثنـاء ، مثـل قول القـائل : خرج القوم إلّا زيداً ، ورأيت القوم إلّا زيداً ، ولفلان عليَّ ألف إلّا مائة .

قال الله تعالى : ﴿ فلبثَ فيهم ألفَ سنةٍ إلّا خمسين عاماً ﴾ [4] .

وقال / ١٠ ـ أ/ تعالىٰ : ﴿فسجدَ الملائكةُ كلهم أجمعونَ إلا إبليسَ أبى أن يكون﴾[5] .

وقال الفراء [6] : قد تقع إلّا بمعنى سوى ، وذلك في استثناء زائد من ناقص .

قال الله تعالى : ﴿ خالدينَ فيها ما دامَت السمواتُ والأرضُ إلّا ما شاءَ

---

(١) انـظر التبصرة ص/٢٣٩ ـ الإبهاج ١/٢٢٦ ـ نهايـة السـول ١/٢٢٧ ـ المنتهي لابن الحـاجـب ص/١١٢ ـ المستصفى ٢/٢٠٦ ـ المحصـول ١/٥٣٥ ـ التمهيـد ص/٢١٨ ـ الأحكام ٣/١٤٠ ـ المغني ص/٣٨ ـ حاشية الأمير وفي نفي الحكم عن غـير المذكـور خلاف، انـظر تعليقنـا عـلى التبصرة ص/٢٣٩ إلى جـانب المـراجـع المذكورة.

(٢) النساء/ ١٧١ .

(٣) انظر الأحكام ١/٩٩ ـ همع الهوامع ٣/٢٤٧ .

(٤) العنكبوت/ ١٤ .

(٥) الحجر/ ٣٠.

(٦) مرت ترجمته.

ربُّك ﴾ [1] ، بمعنى : سوى ماشاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى نهاية .

فعلى هذا لو قال : لفلان عليَّ ألف إلاّ ألفين ، فقد أقر بثلاثة آلاف [2] ، وهذا لا تعرفه الفقهاء [3] .

قال الفراء : وقد تكون إلاّ بمعنى لكن ، قال الله تعالى : ﴿ وما كانَ لمؤمنٍ أن يَقْتُلَ مؤمناً إلا خطأً ﴾ [4] بمعنى : لكن إن كان خطأ .

وهو باب كبير ، وستأتي المسائل فيه .

ليس

وأما « ليس » فله ثلاثة مواضع :

قد يقع جحداً ، كقولك : ليس لك علي شيء .

ويكون استثناء ، تقول : ذهب القوم ليس زيداً ، أي ماعدا زيداً .

ويكون بمعنى لا ، التي تنسق بها ، كقول لبيد [5] .

وإذا جوزيت قرضاً فاجزه ... إنما يجزي الفتى ليس الجمل [6]

معناه : لا الإبل .

لا

وأما « لا » فمقتضاه النفي .

---

(١) هود/ ١٠٧.

(٢) أي بناء على أن إلاّ بمعنى سوى.

(٣) لأن شرط الاستثناء ألاّ يكون مستغرقاً، وإلاّ لغا، وانظر البرهان ١/ ٢٩٤ - المنخول ص/١٥٨ - اللمع ص/٢٢ - المنتهي لابن الحاجب ص/٩١ - الإبهاج ٢/ ٩٠ - نهاية السول ٢/ ٩٠ - فواتح الرحموت ١/ ٣٢٣ - تيسير التحرير ١/ ٣٠٠ - تقرير التحبير ١/ ٢٦٦ - كشف الأسرار ٣/ ١٢٢ - التمهيد ص/ ٣٩٥ - الأحكام ٢/ ٤٣٣ - المحصول ٣/ ٥٣.

(٤) النساء/ ٩٢.

(٥) مرت ترجمته.

(٦) هذا البيت من قصيدته التي أشرنا إليها في ص/ ٤٠. ومطلعها:

إن تقوى ربنا خير نفل ... وبإذن الله ريثي وعجل

والقصيدة طويلة.

انظر ديوانه ص/ ١٧٩ تحقيق الدكتور إحسان عباس.

ويقع في جواب القسم ، تقول : والله لا أدخل الدار .

وقد تكون زائدة ، يستقل الكلام دونها ، والغرض منه تقرير نفي اشتمل الكلام عليه ، قال الله تعالى : ﴿ ما منعكَ أن تَسْجُد ﴾ [1] معناه : أن لا تسجد ، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ، ومقتضاه النفي ، كان « لا » لتأكيد النفي الذي اشتمل الكلام عليه .

وأما قوله تعالى : ﴿ لا أُقْسِمُ بيومِ القيامةِ ﴾ [2] ، فقد قيل : إنه صلة زائدة .

والأولى أنه ردّ لقول الكفار ودعائهم .

وقوله : أقسم ، افتتاح قسَمٍ في المعنى ذكره عقيبه .

الألف واللام

وأما « الألف واللام » [3] قال ابن كيسان [4] : إن الألف واللام يدخلان في الأسماء لثلاثة معانٍ :

للتعريف : كقولك : رأيت رجلاً ، وضربت دابة ، ثم تقول : رأيت الرجل ، وضربت الدابة ، فتصرفهما بالألف واللام [5] .

ويدخلان للتجنيس : كقولك : الإبل خير من الشاء ، والذهب خير من الفضة ، تريد الجنس .

ويدخلان للتعظيم : كقولك : الحسن بن علي ، والعباس بن عبد المطلب ،

---

(١) ص/ ٧٥.

(٢) القيامة/ ١.

(٣) انظر همع الهوامع ١/ ٢٧١ ـ ٢٧٤ ـ الأشموني ١/ ١٧٦ حاشية الصبان ـ ابن عقيل ١/ ١٧٧ ـ فواتح الرحموت ١/ ٢٥١.

(٤) هو محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، اشتهر بابن كيسان، أخذ عن المبرد وثعلب ، عالم بالنحو واللغة توفي سنة ٢٩٩هـ.
(نزهة الألباء ٣٠١ ـ شذرات الذهب ٢/ ٢٣٢).

(٥) وقد اختلف في المعرّف منهما هل هو الألف واللام، أم اللام فقط ، وانظر المراجع السابقة.

والألف والـلام لم يفيـدا ههنا التعريف ، لأنهما كانا معرّفين بالاضافة إلى آبائهما ، والشيء الواحد لا يعرّف من جهتين .

وإنما الألف واللام أفادا ههنا التفخيم والتعظيم .

بلى ونعم

وأما « بلى » و « نعم » [1] فمعناهما قريب .

إلّا أن « بلى » لاتستعمـل إلّا في جواب كلام مشتمـل على النفي ، كقولـه تعالى : ﴿ ألستُ بربكم ؟ قالوا بلى ﴾ [2] .

قال سيبويه : لو قالوا نعم ، لكان نفياً للربوبية .

وأمـا « نعم » فللإثبـات ، فإذا قال القـائل : أرأيت زيداً ، فليكن جوابك إذا رأيته ، نعم .

وقال الله تعالى : ﴿ هلْ وَجَدْتُمْ ما وعَدَ ربكم حقاً ، قالوا : نعم ﴾ [3] .

أم

وأما « أم » [4] فتستعمل للاستفهام ، كقولك : أسكتَّ أم نطقت ؟

وقد تستعمل بمعنى الواو العاطفة في بعض المواضع .

وقد تستعمل بمعنى « أو » في كثير من المواضع .

أين

وأما « أين » فهو اسم موضوع للسؤال عن المكان [5] ، ويكون جوابه بذكر المكان .

كقولك : أين زيد ؟ فتقول : في الدار .

---

(١) انظر البرهان ١/١٩٤ ـ المنخول ص/٩٤ ـ الأحكام ١/٩٩.

(٢) الأعراف/ ١٧٢ .

(٣) الأعراف/ ٤٤ .

(٤) انظر البرهان ١/١٨٦ ـ المنخول ص/٩٠.

(٥) في الأصل «الكلام» وهو تحريف من الناسخ .

متى

وأما « متى » فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان ، ويجاب عنه بذكر الزمان .

فإذا قلت : مَتى الخروج ؟ / ١٠ ـ ب / فالجواب أن تقول : غداً أو اليوم ، وإذا قلت : متى جاء زيد ؟ فالجواب أن تقول : أمس ، أو تقول ، أول أمس .

إذ وإذا

وأما « إذ » و « إذا » فهما ظرفا زمان ، غير أن « إذ » لما مضى ، و « إذا » لما يستقبل .

كقولك : قمت إذ قام زيد ، وأقوم إذا قام عمرو .

حيث

وأمـا « حيث » فظـرف مكـان ، قال الله تعـالى : ﴿ ومن حيثُ خرجت فول وجهك شطرَ المسجدِ الحرام ﴾ [1] .

واعلم أن الكلام في معاني الأسماء والحروف يكثر [2] ، وذكرنا منها قدر ما تمس إليه الحاجة .

ويتصـل بهذا البـاب الأسـامي الشرعية ، واللغوية ، وجواز النقل ، وما تكلم فيه أهل اللغة .

وسيأتي من بعد .

وكذلك الكلام في أفعال المكلفين ، ومراتبها ، وأحكامها ، وأفعال غير المكلفين .

وقد ذكر بعضهم هذا الفصل في هذا الموضع .

ونحن أخّرنا إلى أن نصل إليه في موضعه .

واقتصرنا في هذا الموضع على هذا القدر .

---

(١) البقرة/ ١٤٩.

(٢) وقد استقصاها ابن هشام في المغني.

أبحاث الأوامر والنواهي

الأوامر والنواهي

الأوامر والنواهي

ونشـرع الآن في باب الأوامـر ، ونذكر أحكامها وقضاياها ، ونورد المسائل التي اختلف فيها العلماء فيما بينهم، وننص على القول الصحيح من ذلك، ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى في ذلك ، ومنـه المعونـة والتوفيق والتيسير.

باب الأوامر *

القول بالوقف في الأوامر والنواهي *

الوقف في الصيغة والكلام فيه

وللأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب [1] من غير قرينة تنضم إليها ، وكذلك النهي ، وهذا قول عامة أهل العلم [2] .

وذهب **أبو الحسن الأشعري** [3] ومن تبعه [4] إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي [5] ، وقالوا : لفظ « افعل » لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه ، ودليل يتصل به .

---

(١) وهو قول القائل: «افعل».

(٢) منهم الغزالي في المستصفى (٤١٧/١) وإمام الحرمين في البرهان (٢١٢/١) والشيرازي في التبصرة (ص/٢٢) بتحقيقنا، واللمع (ص/١٥) والإمام الرازي في المحصول (٧/٢) وغيره من كتبه، والآمدي في الإحكام (١٩٨/٢) ومنتهى السول (٣/٢) وابن الحاجب في المنتهى والمختصر، والبيضاوي في المنهاج ، وابن السبكي في الإبهاج (٩/٢) وجمع الجوامع (٣٧١/١) بناني ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (٣٠٦/١ ـ أ) مخطوط في خزانتنا الخاصة.

(٣) هو الإمام علي بن إسماعيل بن أبي بشر، أبو الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة، وإمام المتكلمين أقام في بداية حياته أربعين سنة على الاعتزال ، حتى صار إماماً للمعتزلة، ثم شرح الله صدره لمذهب أهل الحق ، فرجع إلى أهل السنة، وانخلع عما كان يعتقده من الاعتزال، وصار إمام أهل السنة ، المدافع عن طريقتهم أمام المعتزلة وغيرهم من أهل البدع، والضلال ، ولد عام ٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ.

(طبقات ابن السبكي ٣٤٧/٣، البداية والنهاية ١٨٧/١١، تاريخ بغداد ٣٤٦/١١، شذرات الذهب ٣٠٣/٢، العبر ٢٠٢/٢ ، الفهرست ١٨١، النجوم الزاهرة ٢٥٩/٣ ، وفيات الأعيان ٢٨٤/٣، المنتظم ٣٣٢/٦، الديباج المذهب ص ١٨٣ ، تبيين كذب المفتري ص/١٤٦).

(٤) أي بعضهم، وإلا فجمهورهم على القول بالصيغة، كما قدمنا في التعليق (٢).

(٥) قال إمام الحرمين في البرهان (٢١٢/١): المنقول عن شيخنا أبي الحسن ـ رضي الله عنه ـ ومتبعيه من الواقفية ، أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة، وقول القائل: «افعل» متردد بين الأمر والنهي. =

وعندي أن هذا القول لم يسبقهُمْ إليه أحدٌ من العلماءِ، وقد ذكر بعضُ أصحابنا

= قال: ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه، فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً في اللسان، ولكن المعني به، أنا لا ندري على أي وضع جرى قول القائل: «افعل» في اللسان، فهو إذن مشكوك فيه على هذا الرأي.

ثم نقل بعض مصنفي المقالات أن أبا الحسن - رحمه الله - يستمر على القول بالوقف، مع فرض القرائن، وهذا زلل في النقل بَيِّنٌ. . . فإنه لا يَعْتَقِدُ الوقفَ مع فرضِ القرائنِ الحالية ذو تحصيل.

ثم قال إمام الحرمين (١/٢١٤): والذي أراه في ذلك قاطعاً به، أن أبا الحسن - رحمه الله - لا ينكر صيغة تشعر بالوجوب، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبت، وألزمت، أو ما شاكل ذلك.

وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل: «افعل» من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً.

فإن كان هذا كذلك، فما الظن به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظٌ أو ألفاظٌ من القبيل الذي ذكرناه، مثل أن تقول: افعل حتماً، أو افعل واجباً اهـ.

وقال الغزالي في المستصفى (١/٤١٧): وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة؟

وهذه الترجمة خطأ، فإن قول الشارع، أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أمرت بكذا، كل ذلك صيغ دالة على الأمر، وإذا قال: أوجبت عليكم، أو أمرتكم بكذا، أو أنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب، ولو قال: أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه، فهو صيغة دالة على الندب، فليس في هذا خلاف، وإنما الخلاف في أن قوله: افعل، هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن؟

فإنه قد يطلق على أوجه منها: الوجوب اهـ. . . ثم ذكر بقية أوجه الأمر ومعانيها التي يرد لها.

وقال ابن الحاجب في المختصر: والخلاف عند المحققين في صيغة «افعل» اهـ رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٣٠٦ - أ).

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع: القائلون بالنفي اختلفوا، هل للأمر صيغةٌ تخصه، والنفي عن الشيخ فقيل: للوقف، وقيل: للاشتراك، والخلاف في صيغة «افعل» اهـ (١/ ٣٧١ - ٣٧٢) بناني.

شيئاً من ذلك عن ابن سريج [١] ، ولا يصح [٢] .

وإذا قالوا : إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم [٣] ، والأمر والنهي كلام [٤] ، فيكون قوله : « افعل » و « لا تفعـل » عبارة عن الأمر والنهي ، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي .

وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء ، وإنما يعرفون قوله : « افعل » حقيقة في الأمر ، وقوله : « لاتفعل » حقيقة في النهي .

وأمـا الـواقفيـة فتعلقـوا بما ذهبوا إليه وقالوا : إن صيغة قوله : «افعل» تحتمل وجوهاً من المعنى :

فإنه قد ورد بمعنى الإيجاب ، مثل قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ [٥] .

وورد بمعنى التهديد ، بدليل قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ [٦] .

وورد بمعنى التكوين ، قال الله تعالى : ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ [٧] .

---

(١) هو أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج ، من كبار أصحابنـا الشافعيـين ، ومن كبار أصحاب الوجوه في المذهب، كـان يلقب بالبـاز الأشهب ، وكان يفضـل على جميـع أصحـاب الشافعي حتى المـزني، له تصـانيف ومناظـرات مع ابن داود ، تـوفي سنـة ٣٠٦هـ.

(طبقـات ابن السبكي ٣/٢٥٦ ، تاريـخ بغـداد ٤/٢٨٧ ، طبقـات الشـيرازي ٨٩، طبقـات العبادي ٦٢ ، وفيـات الأعيان ١/٦٦ ، النجـوم الـزاهـرة ١/١٩٤، العـبر ٢/١٣٢).

(٢) ليست هذه النسبة صحيحة لابن سريج ، كما قال ابن السمعاني.

(٣) ومنه قول الشاعر:

إنَّ الكـلامَ لفـي الـفـؤادِ وإنمـا ... جعـل اللسـانُ عـلى الفؤاد دليـلا

(٤) أي تجـوزاً، على مـا ذهب إليه الشيـخ أبو الحسن الأشعـري ، وانظر الـبرهان لإمـام الحرمين (١/١٩٩) والمنخول للغزالي (ص/٩٨) بتحقيقنا ، والإرشاد لإمام الحرمين (١٠٤ - ١٠٥).

(٥) البقرة/ ٤٣ .

(٦) فصلت/ ٤١ .

(٧) البقرة/ ٦٥ .

وورد بمعنى **التعجيز** ، قال الله تعالى : ﴿ فأتوا بسورةٍ من مثله ﴾ [1] .
وورد بمعنى **السؤال** ، وذلك في قول العبد : رب اغفر لي وارحمني .
وورد بمعنى **الإباحة** ، وهو قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ [2] .
وورد بمعنى **الندب** ، في قوله تعالى : ﴿ ومِنَ الليل فتهجدْ به نافلةً لك ﴾ [3] .

وإذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه ، لم يكن البعض / ١١ ـ أ / بأولى من بعض ، فوجب التوقف حتى يعلم المراد بقرينة ، وأشبه هذا سائر الأسماء المشتركة .

وهذا لأن ما احتملَ وجوهاً شتى من المعنى لا يتعينُ أحدُ وجوهه إلا بدليل .

وشبهة القوم هي أن قوله : « افعل » ، ليس يختص بمحمل أخذاً من مسالك العقول ، فإن العقول لا مجال [4] لها في [مقتضيات] [5] العبارات .

فلئن اختص بمحمل فإنما يختص من جهة النقل عن العرب ، أو من جهة الشرع .

قالوا : فإن ادعيتم نقلاً صريحاً من جهةِ أهلِ اللسان ، وهم العربُ ، فهذه مباهتةٌ ولا يعلم في هذا نقل صريح من العرب .

ولأن النقل ينقسم إلى المتواتر والآحاد .

فإن [6] ادعيتم النقل من جهة الآحاد ، فلا احتمال به ، لأنه لا يوجب العلم ، والمطلوب في هذه المسألة هو العلم [7] .

---

(١) البقرة/ ١٣ .
(٢) المائدة/ ٢ .
(٣) الإسراء/ ٧٩.
(٤) في الأصل [لا محالّ] والمثبت الصواب، وانظر البرهان لإمام الحرمين (٢١٦/١).
(٥) في الأصل [تقصيات] وهي كلمة لا معنى لها في هذا المكان ، وقد أخذت المثبت هنا من البرهان (٢١٦/١) فقد قال في نفس الموضوع : «فإن العقول لا تجول في مقتضيات العبارات».
(٦) في الأصل [وإن] والمثبت أولى حسب مقتضى السياق.
(٧) اختلف الأصوليون في إثبات القواعد الأصولية ، فجمهورهم يقبل فيها الدليل =

وإن ادعيتم النقل تواتراً ، كان ذلك محالاً ، لأن النقل من جهة التواتر يوجب العلم الضروري[1] ، وذلك يوجب استواءَ طبقاتِ الناس فيه[2] .

قالوا : ونحن معاشرَ الواقفيةِ مصرونَ على أنه لم يقع لنا العلمُ بذلك ، وقد مرت علينا الدهورُ والأزمانُ ونحن مستمرونَ على هذا الخلاف ، فأين العلمُ الذي تدعونه وتزعمونه ؟! .

قالوا : وإن نسبتم قولكم إلى الشرع ، فالكلام على النقل الشرعي مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب ، وقد بينا التقسيم فيه ، وبطلان وجهي ذلك ، فهذا مثله .

= الظني، ويثبت به القواعد، وبعضهم لا يقبل فيها إلا الدليل القطعي ، فلا يثبتها بالدليل الظني، لتطرق الاحتمالات إليه.
وانظر تعليقنا على المنخول (ص١٠٧) وشرحنا للتبصرة (ص/٢٧) وانظر المستصفى (١/ ٤٣٢ - ٤٣٥).

(١) إفادة التواتر للعلم مجمع عليها بين المسلمين وغيرهم من العقلاء ، كما حكاه الآمدي في الإحكام (٢/ ٢٢).
وقد نقل الشيرازي في التبصرة (ص/ ٢٩١) عن البراهمة نفي إفادته العلم ، كما نسبه الغزالي في المنخول (ص/ ٢٣٥) إلى السمنية، ولا عبرة بخلافهم ، لأنه مكابرة وجحود للواقع، فهو عناد لا خلاف، وسفسطة لا نزاع.
كما نقل البزدوي عن قوم أنه يوجب علم الطمأنينة لا اليقين ، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك، أو يعتريه وهم ، أي أن جانب الصدق يترجح فيه، بحيث يطمئن له القلب، ولكن لا ينفي عنه توهم الكذب والغلط.
وهذا أيضاً باطل، لأنه لا يفرق بينه وبين الآحاد في هذه الحالة ، وعلى كل حال فالمسلمون مجمعون مع جميع العقلاء على إفادته للعلم.
وانظر كشف الأسرار ٣٦٢/٣، منتهى السول ٦٩/١ ، المنتهى لابن الحاجب ص/٤٩، اللمع ص/٣٩، التبصرة ص/٢٩١ ، المستصفى ١٣٢/١، المنخول ص/٢٣٥ ، الإبهاج ونهاية السول ١٨٥/٢ ، تيسير التحرير ٣٠/٣، فواتح الرحموت ١١٣/٢، الإحكام ٢٢/٢ ، أصول السرخسي ٢٨٢/١ .

(٢) أي استواءهم في معرفته لو كان قد نقل متواتراً ، لكنهم لما لم يستووا في معرفته دل على أنه لا تواتر.

هذا حجة القاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب [1] ، ونهاية ما قالوه .

وأما حجتنا فنقول : أجمع أهل اللغة على أن أقسام كلام العرب أربعة ، أمر ، ونهي ، وخبر ، واستخبار .

وقالوا : الأمر قوله : افعل .

والنهي : قوله : لا تفعل .

والخبر : قوله : زيد في الدار .

والاستخبار : قوله : أزيد في الدار ؟

ومعلوم أنهم إنما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم ، دون ما ليس له معنى . فإذا قلنا : إن قوله افعل ، ولا تفعل ، ليس له معنى مفيد بنفسه ، بطل هذا التقسيم ، ببينة أن الخبر ، والاستخبار ، كلام مفيد بنفسه ، من غير قرينة تتصل به ، فكذلك الأمر والنهي .

وهذا لحقيقة ، وهي أن وَضْعَ الكلامِ في الأصل إنما هو للبيان [2] والإفهام وعلم المراد من الخطاب ، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغز والأحاجي [3] التي يقع القصد بها إلى المعاياة [4] ، وتعمية المراد ، وذهبت فائدة الكلام أصلاً ، **وهذا ظاهر الفساد** .

وإذا ثبت أن القصد من الكلام هو البيان ، وإعلام مراد المخاطِبِ [5] فنقول : المعلوماتُ متغايرةٌ في ذواتها ، مختلفةٌ في معانيها ، فلا بد لها

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، المعروف بالباقلاني، أو بابن الباقلاني، مالكي، أصولي، متكلم، أشعري ، كان من أعرف الناس بعلم الكلام، له مصنفات، منها: «التقريب والإرشاد» وهو أجلّ كتاب صنف في أصول الفقه، كما قال ابن السبكي، إلا أنه مفقود ، وقد اختصره في الإرشاد والتقريب المتوسط ثم الصغير، كما اختصره إمام الحرمين. توفي عام ٤٠٣ هـ.

(تبيين كذب المفتري ص/٢١٧، العبر ٨٦/٣ ، شذرات الذهب ١٦٨/٣، الديباج المذهب ص/٢٦٧، وفيات الأعيان ٢٦٩/٤ ، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥، ترتيب المدارك ٥٨٥/٤، الوافي بالوفيات ١٧٧/٣، المنتظم ٢٦٥/٧).

(٢) في الأصل [البيان] وهو من الناسخ.

(٣) جمع أحجية، وهي ما يتبارى الناس في حله من الألغاز.

(٤) وهي الإتيان بكلام لا يُهتدى إليه.

(٥) كذا في الأصل، والأولى «وإعلام المراد للمخاطِبِ».

من أسماء متغايرة ، ليقع التمييزُ بتغايُرِها بينَ المعلومات ، فيحصل البيانُ عن المراد ، ولا يعرض فيها الإشكال .

ومن جملة المعلومات التي لا بد من البيان عنها : الأمرُ والنهي ، والعمومُ ، والخصوصُ، والتفريقُ، /١١ - ب/ والتخييرُ ، إلى ما سوى ذلك من المعلومات.

والعربُ قد جعلت للأمرِ اسماً ، وللنهي اسماً ، وكذلك للتخيير، والعمومِ ، والخصوصِ ، وغير ذلك ، وهومثلما [(١)] وضعوا الأسامي المفردة لمعاني معلومةٍ ، ووضعوا الحروفَ التي هي أدواتٌ لمعاني [(٢)] معلومة أيضاً .

وإذا ثبت هذا ، فالواجب أن يكونَ كل شيء منها محمولاً في الأصل على ماجُعِل سمةً له ، ودلالةً عليه ، وأن يكونَ معقولاً من ظاهره ما اقتضته صورته ، إلا أن يَرِدَ دليلٌ ينقله عنه إلى غيره ، ليصيرَ الغرضُ من الكلام مصابا ، والتلبيسُ مرتفعاً ، والبيانُ حاصلاً ، والإشكالُ زائلاً ، ومن حادَ عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب ، ولم يعرف فائدة موضوعها .

وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان العرب ، وعلى أوضاع بيانها ، فقال تعالى : ﴿ بلسانٍ عربي مبينٍ ﴾ [(٣)] ، فعرفنا قطعاً أن أوضاعهم متبعةٌ ، وأن منصوباتهم معتبرةٌ .

يدل عليه : أنه لا خلاف أن المفرداتِ من الأسماء والآحاد ، من الأجناس التي تتركب منها الجموعُ ، والمصادر ، التي تصدر عنها الأفعال ، مستعملة على ظواهرها ، غير مُتَوقَّفٍ فيها ، وكان حق ما ينبني منها ، ويتركب عليها - من الألفاظ الموضوعة للأمر ، والنهي ، والعموم ، والخصوص - أن تكون كذلك ، إذْ كان بعضها متركباً من بعض ، ومشتقاً منه ، والبيانُ بكل منها في نوعه واقع ، وبه

(١) في الأصل [مثل ما] وقد جرى الناسخ في كل الكتاب على هذه اللهجة ، وجريت في كل الكتاب على اللهجة الإملائية المعروفة، ولن أشير لذلك ثانية.
(٢) في الأصل [المعاني] ولعله من الناسخ، والمثبت الصواب ، وسيتكرر بعد أسطر في قوله: وأما الذي قلتم.
(٣) الشعراء/ ١٩٥ .

متعلق ، فإذا توقفنا مع وجود اسمه ، وحصول الدلالة من جهة الظاهر ، فقد عطلنا البيان ، وأبدلنا فائدته .

فإن قالوا : ما ذكرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنما هو منقول عن جماعة من أهل اللغة مثل الخليل [1] ، وسيبويه [2] ، وأضرابهما ، والعلم لا يحصل بنقلهم بحال ، وإنما يكون ذلك لكم حجة لو نقلتم عن العرب ، وهم لا يعرفون هذا التقسيم .

وأما الذي قلتم : إن الكلام في الأصل موضوع للبيان ؛ مسلم ، ولكن البيان ليس بمقصور على لفظ دون لفظ ، وعلى حالة دون حالة ، وإن لم يقع بيان الأمر والنهي بصيغة قوله : افعل ، ولا تفعل ، فيقع عند اتصال القرائن به ، ويقع أيضاً بغير هذه الألفاظ .

وعلى أنا ادعينا أن هذه اللفظة من جملة الأسماء المشتركة [3] ، وللأسماء المشتركة باب عظيم منقول عن العرب [4] ، والبيان يقع بها في محتملاتها عند إرادة بعض وجوهها ، فكذلك ههنا .

---

(١) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، الأزدي، من كبار أئمة النحو واللغة، وهو واضع علم العروض له مؤلفات، توفي سنة ١٧٠هـ.
(وفيات الأعيان ٢/٢٤٤، إنباه الرواة ١/٣٤١، معجم الأدباء ١١/٧٢، تهذيب الأسماء ١/١٧٧، نزهة الألباء ص/٥٤، البداية والنهاية ١٠/١١١، مرآة الجنان ١/٣١٢، الفهرست ١/٤٣، اللباب ٢/٢٠١، المزهر ٢/٤٠١).

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر، وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، وهو صاحب «الكتاب» الذي سماه الناس قرآن النحو، وكان يكنى أبا بشر، وأبا الحسين، وأثبتهما أبو بشر، توفي سنة ١٦١هـ، وقبر بشيراز.
(مراتب النحويين/٦٥، معجم الأدباء ١٦/١١٤، إنباه الرواة ٢/٣٤٦، بغية الوعاة ٢/٢٢٩، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥، شذرات الذهب ١/٢٥٢، وفيات الأعيان ٣/٤٦٣، العبر ١/٢٧٨، المزهر في علوم اللغة ٢/٤٠٥).

(٣) المشترك: هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء، عند أهل تلك اللغة. وهو جائز وواقع للحاجة إليه.

(٤) وانظر للوقوف على ما قيل فيه المزهر للسيوطي ١/٣٦٩، وقد كتب فيه فصلاً مستجاداً، وانظر من كتب الأصول التبصرة ص/١٨٤، والمنخول ص/١٤٧، والتمهيد ص/١٧٣، والإبهاج ونهاية السول ١/١٦٦، والمستصفى ٢/٧١، =

والجواب : أن الذي حكيناه من أقسام كلام العرب ، محكيٌ عن جميع أهل اللغة ، وهم الذين عنوا بمعرفة لسان العرب ، وأحاطوا علماً بحدود أوضاعه ، فلما أرادوا أن يحصروا علمه لمن بعدهم ، ولمن فات داره عنهم من أهل عصرهم ، صنفوا كلام العرب أصنافاً ، وقسموا كلام العرب أقساماً ، وقد عدوا الأمر من أقسامه ، كما عدوا الخبر من أقسامه ، فلما كان ظاهر الخبر والاستخبار معمولاً به ؛ فكذلك ظاهر الأمر والنهي ، وهذا لأن طريق العلم / ١٢ ـ أ / في الكل واحد ، والنقل إلينا في الجميع كان بجهة واحدة ، لغرض واحد ، وهو العلم بكلام العرب ، فلا يجوز أن يُعْلم البعض ، ويجهل البعض ، هذا محال .

وأما قولهم : إن البيان يقع ، ولا يختل مع التوقف الذي صرنا إليه .

قلنا : إذا وضعوا للأمر قوله : افعل ، وللنهي قوله : لاتفعل ، ولم يفد بنفسه شيئاً ، اختل البيان .

ببينة أن اللغة وضعت لحاجات الناس ، فكل ما احتاجوا إليه وضعوا له اسماً يدل عليه ، ومعلوم أن الأمر والنهي من أشدِ ما تقع إليه الحاجة ، وهما داخلان في عامة المخاطبات التي تدور بين الناس ، ونَقْلُ ذلك اكثر من الخبر والاستخبار ، فيستحيل أن يخلو كلام العرب ، مع سعته ، وكثرة وجوهه ؛ من صيغة الأمر والنهي ، ولفظة فردة تدل عليهما بأنفسهما .

وأما الذي قالوا : إن هذا اسم مشترك مثل سائر الأسماء المشتركة ، ويقع البيان بها عند إرادة أحد وجوهها .

قلنا : نحن لا ننكر وجود الاسماء المشتركة في اللغة ، ولكن ليس هذا من جملتها ، لأنه لو كان قول القائل لغيره : افعل ، حقيقة في أن يفعل ، وحقيقة في التهديد الذي يقتضي أن لا يفعل ، أو غير ذلك مما ذكروه ؛ لكان اقتضاؤه لكل

= واللمع ص/٥، والمعتمد ١/٣٢٤ ، وتيسير التحرير ١/٢٣٥، والكشف ١/٤٠، وأصول السرخسي ١/١٢٦، ١٦٢ ، والإحكام ٢/٣٥٢، ومنتهى السول ٢/٢٩، والمنتهى لابن الحاجب ص/٨٠ ، ورفع الحاجب ١/ق ٣٨٦ ـ أ، والمحصول ١/٣٥٩، والبرهان ١/٢٤٣).

واحد من هذين على سواء ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر ، ولوكان كذلك ؛ لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة ، أن المتكلم بها يَطلُبُ الفعلَ ، ويدعوإليه ، كما أنه لما كان اسم اللون مشتركاً بين البياض والسواد ؛ لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض ، ومعلوم أنا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره : افعل ، وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة ، فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طالب للفعل ، كما أنا إذا سمعناه يقول : رأيت حماراً ؛ فإن الأسبق إلى أفهامنا الدابة المعروفة ، دون الأبله الذي يشبه بها .

وقد بطل بهذا الكلام دعواهم أن الاسم مشترك ، وإذا بطل الاشتراك ؛ لم يبق إلا ما بينا من تَعَينِ وَجْه واحد له ، وهو طلبُ الفعل .

وأما الجواب عن كلامهم :

أما الأول قولهم : إنه قد ورد لكذا ، وورد لكذا .

قلنا : هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل ، وإنما حملنا على ما سواه في المواضع التي ذكرها بقرائن دلت عليها .

وأما الأسماء المشتركة فقدمنا الجواب عنها .

وهذا لأن اللون ، والعين ، وأشباه ذلك ، لم يوضع لشيء معين ، وأما قوله : افعل ، وضع لمعنى معين .

ألا ترى أن من أمر عبده أن يصبغ الثوب بلون ، لم يستحق الذم بأي صبغ صبغه ، ولو قال لعبده : اسقني ، استحق الذم بتركه السقي ، ولوكان قوله : اسقني مشتركاً بين الفعل والترك ، اشتراك اللون بين السواد والبياض ، لم يجز أن يستحق الذم والتوبيخ بترك السقي ، وهذا لأن أهل اللغة لم يضعوا اسم اللون لشيء بعينه ، وقد وضعوا قوله : افعل ، لمعنى بعينه ، وهو طلب الفعل على / ١٢ ـ ب / ما سبق .

وأما كلامهم الثاني قلنا : قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم أهل اللسان [1] .

---

(١) كذا وقع الكلام في الأصل، ولعله سقط منه شيء لم يتنبه له الناسخ ، والمعنى واضح ، أي : قد بينا جواب ذلك بطريق النقل عن العرب.

وقولهم : إنه لم يقع لنا العلم بذلك .

قلنا : هذه مكابرة ومباهتة ، ببينة أن العرب صاغوا قوله : افعل ، ولا شك أنهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى ، مثلما صاغوا سائر الألفاظ لمعاني ، وليس ذلك إلا لطلب الفعل الذي يعرفه كل أحد من معناه .

يدل عليه : أنه إذا وجب الوقف بالأمر ، وجب الوقف بالنهي أيضاً ، ثم حينئذ يصير الأمر والنهي واحداً ، وهذا محال .

وعلى أن مذهب الواقفية أن قوله ، افعل ، من الأسماء المشتركة ، وإذا كان عندهم هكذا ، فجميع ما قالوه من التقسيم في ثبوت الصيغة للأمر ، وأنها تثبت بالعقل والنقل ، ودعواهم أن العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب - ينقلب عليهم فيما ادعوه أنه من الأسماء المشتركة ، ولا مخرج لهم عن هذا بحال ، وكل كلام أمكن قلبه على قائله في عين ما جعله حجة ، فإنه يبطل من أصله ، والله الهادي إلى الصواب ، وهو المعين .

فصل *

في تعريف الأمر

وإذا ثبت أن للأمر صيغة فنقول :

حد الأمر : أنه استدعاء [1] الفعلِ بالقولِ ممن هو دونه [2] . تعريف الأمر

---

(١) وهذا بناء على إثبات كلام النفس، على ما ذهب إليه الجماهير، خلافاً للمعتزلة، وهذا دليل أيضاً على أن المعرف هو الأمر النفسي لا اللفظي، لأن الاستدعاء هو الطلب، والطلب أمر قائم في النفس.
ولو كان التعريف للأمر اللساني لما عرفه المعتزلة بالإرادة، لأنهم عرفوه باعتبار الصيغة بأنه قول القائل لمن دونه افعل، فذكر خلاف المعتزلة هُنا، دليل على أنه حد الأمر النفسي لا اللساني.
وقد أشار ابن السبكي لهذا عند الكلام على تعريف ابن الحاجب للأمر وانظر رفع الحاجب (١/ق ٣٠١ ـ ب) والمنتهى لابن الحاجب ص/٦٦.
وانظر شرحنا على التبصرة للشيرازي ص/١٧ وكتابنا الشيرازي حياته وأصوله ص/٢٢٦.
والذي في الأصل [يستدعي] والمثبت الصواب.

(٢) هنا أمران لا بد من الإشارة إليهما:
أ ـ هذا التعريف بعينه هو ما عرف به الشيرازي الأمر في كتابه التبصرة ص/١٧.
ب ـ ما شرطه ابن السمعاني هنا، من العلو في الأمر، حتى يكون امراً، هو مما خالف به الجمهور من الأصوليين، الذين لم يشرطوا في الأمر لا علواً ولا استعلاءً.
وقد تبع ابن السمعاني بذلك الإمامين الكبيرين أبا إسحق الشيرازي م ٤٧٦هـ، في كتابيه التبصرة ص/١٧، واللمع ص/٧، وابن الصباغ م ٤٧٧هـ في كتابه الشامل.
وقد اشتهر هذا المذهب عند المتأخرين من الأصوليين عن هؤلاء الثلاثة من كبار أصحابنا الشافعيين، فقد نقله المتأخرون عنهم على أنه مما وافقوا به المعتزلة مخالفين لأهل السنة، إذ أن اشتراط العلو مما صرح به المعتزلة في كتبهم، كما نقله عنهم الرازي في المحصول ٢/١٩، وإمام الحرمين في البرهان ١/ ٢١٦، والقاضي =

ثم هو أمرٌ بصيغةٍ ، وليس بأمرٍ بالإرادةِ [1] .

وعند المعتزلة : هو أمرٌ بإرادةِ الآمرِ المأمورَ [2] .

وقد حد بعضهم الأمر فقال : إنه إرادةُ الفعلِ بالقولِ ممن هو دونه [3] .

وهذه المسألة مسألةٌ أصولية .

= البيضاوي في المنهاج تبعاً للرازي، وكما صرح به المعتزلة أنفسهم في كتبهم، وانظر المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٢٠ ـ ١٢٤ قسم الشرعيات، وشرط أبو الحسين البصري الاستعلاء وانظر المعتمد ص/٤٩ وتبعه عليه الرازي والآمدي وابن الحاجب، وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً وانظر التمهيد ص/٢٦٥ بتحقيقنا.

وبي في هذا الموضوع نظر لا يحتمله هذا التعليق، وسأشير إليه في غير هذا الموضع إن شاء الله.

وانظر كتابنا الشيرازي ص/٢٢٦ والوجيز في أصول التشريع ص/١٣١.

(١) هذا هو مذهب أهل السنة بناء على تفريقهم بين الأمر والإرادة، وانظر كتابنا الوجيز ص/١٣٣.

(٢) هذا من المعتزلة بناء على نفيهم للكلام النفسي، ثم هم بعد ذلك متفقون معنا على أن اللساني يدل على الطلب، ولكنه عندهم نفس الإرادة، فلا معنى لكونه طالباً، إلا كونه مريداً.

قال الإسنوي: والتزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع، ويقع ولا يريده، وانظر نهاية السول ٢/٨.

وذهب أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أن الأمر مخالف لإرادة المأمور به، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه، ليتميز عن التهديد، وانظر المعتمد ١/٤٩ والإبهاج ٢/٨.

ثم الخلاف مع المعتزلة في إرادة الامتثال فقط، وأما إرادة دلالة الصيغة على الأمر، احترازاً عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل، فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة، بل مع المتكلمين والفقهاء كما قال ابن السبكي في الإبهاج ٢/٩.

وأما إرادة إحداث الصيغة، احترازاً عن النائم، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد، فتلك شرط من غير توقف، كما قال ابن السبكي، بل نقل الإسنوي عن ابن بَرْهان الاتفاق عليه.

(٣) أي بعض المعتزلة، كما قاله الشيرازي في التبصرة ص/١٨، وقد ذكر نفس الكلام حرفياً.

فإنَّ عنـدنـا يجوزُ أن يأمر بالشيء وإن كان لا يُريدُه ، وقد أمر الله تعالى إبليسَ بالسجـود لآدم عليـه السـلامُ ، ولم يُرِدْ أن يَسْجـد ، ونهى آدم عن أكل الشجرةِ ، وأراد أن يأكل ، وأمرَ إبراهيمَ عليه السلامُ بذبحِ ابنه ، ولم يُرِدْ أن يَذْبح [1] .

وهذا لأن ما أرادَ الله تعالى أن يكونَ لابُدَّ أن يكون .

ولأن السيـدَ إذا قال لعبـده : افعـل كذا ، يُقـال : أمـره بكـذا ، وإن لم يُعْلم مُرادُه ، فدل أن الأمرَ أمرٌ بصيغةٍ فحسب .

ثم إذا عرفنا هذا فنذكرُ بعدَ حُكمِ الأمرِ موجَبَه .

---

(١) انظر تفصيل هذا الدليل ووجه الدلالة في التبصرة للشيرازي ص/١٨ ـ ٢١ .

مسألة *

موجَبُ الأمر

موجب الأمر

موجَبُ الأمر الوجوبُ عندنا ، وهو قولُ أكثرِ أهلِ العلمِ [1] .

هذا في الصيغةِ المتجردةِ عن القرائنِ .

والجملة : أن الأمر عندنا حقيقةٌ في الوجوب .

وعند جماعة من المعتزلة : أنه حقيقة في الندب [2] .

---

(١) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٢٦، واللمع ص/٢٧، وإمام الحرمين في البرهان ١/٢١٦، والغزالي في المنخول ص/١٣٤، والرازي في المحصول ٦٦/٢، وأبو الحسين البصري في المعتمد ٥٨/١، ونسبه فيه لأبي علي الجبائي في أحد قوليه ٥٧/١، واختاره ابن الحاجب في المنتهى والمختصر، والبيضاوي في المنهاج وغيرهم كثير.

ونسبه إمام الحرمين إلى إمامنا الشافعي - رحمه الله .

ونقل ابن السبكي عن الشيرازي في شرح اللمع أنه قال: وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحق المروزي ببغداد، الإبهاج ١٤/٢ .

إلا أن المشهور عن الأشعري وأصحابه التوقف، كما نقله الشيرازي نفسه في التبصرة ص/٢٧ وإمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ .

(٢) قال الشيرازي في شرح اللمع: الذي تحكيه الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضي الندب، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق، بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة، والحاكم لا يريد إلا الحسن، والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب، فيحمل على المحقق من الإسم، وهو الندب، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير اهـ الإبهاج ١٥/٢ .

وقال إمام الحرمين: فأما المعتزلة فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين، فذكر بعضهم أن «افعل» لرفع الحرج، ثم يصير مع الاقتران بالوعيد على الترك مقتضياً إيجاباً، وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التخير في الترك مقتضياً استحباباً، وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج.

قال: وذهب ذاهبون منهم إلى أن مقتضاه عن الإطلاق الندب، وهو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول، وإن لم يكن ناصّاً على سر مذهب القوم. اهـ =

قال أبو هاشم [(١)] : إنه يقتضي الإرادةَ فحسب [(٢)] ، فإذا قال القائل لغيره : افعل ، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل [(٣)] .

فإن كان القائل حكيماً ؛ وجب كون الفعل على صفة زائدة على حُسْنه ، يستحق لأجلها المدح .

فإذا كان المقول له في دار التكليف ، وجاز [(٤)] أن يكون واجباً ، وجاز أن لا يكون واجباً ، ويكون ندباً ، فإذا لم تدل دلالةٌ على وجوب الفعل ؛ وجب نفيه ، والاقتصار على المتحقق ، وهو كون الفعل ندباً ، يستحق فاعله المدح .

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر لا يقتضي إلا الندب .

وعند جماعة إنه يقتضي الإباحة لا غير [(٥)] .

وذهب من قال : إنه الندب إلى أن / ١٣ ـ أ / الأمر طلب الفعل ، فلا يجوز

= البرهان ١/٢١٥ .
وفيه نقول أخرى عنهم .
وقد رأينا في تعليق (١) أن أبا الحسين البصري مع الجمهور في أنها للوجوب، وهو من رؤوس الاعتزال.

(١) هو عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ المعتزلة، وابن شيخهم، كان هو وأبوه من رؤوسهم، وإليه ينسب البهاشمة منهم، ويقال لهم: الذمية، لقولهم باستحقاق الذم لا على ذنب، توفي عام ٣٢١هـ.
(طبقات المعتزلة ٩٤، وفيات الأعيان ٣/١٨٣، شذرات الذهب ٢/٢٨٩، تاريخ بغداد ١١/٥٥، العبر ٢/١٨٧، البداية والنهاية ١١/١٧٦، ميزان الاعتدال ٢/٦١٨).

(٢) وانظر المعتمد ١/٥٧ .

(٣) وانظر لمزيد من الاطلاع على المذاهب في هذا الموضوع شرحنا لكتاب التبصرة ص/٢٦ ـ ٢٧ .

(٤) في الأصل [وأجاز] والألف زيادة من الناسخ قطعاً، والمثبت الصواب، وهذه الفقرة من قوله: [فإن كان القائل حكيماً.. إلى قوله يستحق فاعله المدح] قد وردت بحروفها في المعتمد ١/٥٧ ـ ٥٨، ولعل ابن السمعاني قد نقلها منه، أو أنهما نقلاها من كتاب سابق لهما.

(٥) أي لأنها أدنى المراتب، ونسب الغزالي ملتزم هذا والقائل به إلى المباهتة، وانظر المستصفى ١/٤٢٢، وانظر المعتمد ١/٥٧، ونهاية السول ٢/١٣ .

أن يكون موجبه الإباحة، لأن الإباحةَ لا تَرْجحُ جهةُ الفعلِ فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمر طلباً للفعل إذا حمل على الإباحة، فأما إذا حملناه على الندب؛ فقد رجح جهة الفعل على جهةِ الترك، لأنا جعلنا الفعلَ أولى من التركِ، فتحقق طلبُ الفعل في الأمر. فظهرت حقيقته.

وإذا تحقق الأمر في الندب، فلا معنى لإثبات صفة زائدة عليه، وهذا لأن صفة الوجوب لا دليل عليها، لأنه لما تحقق معنى الأمر في الندب لم يبق دليل على الوجوب.

قالوا: ولأن صيغةَ الأمر لا تفيدُ إلا الإرادَةَ، ولا فرقَ بين قول القائل: افعل كذا، وبين قوله: أريد أن تفعلَ كذا، وأهلُ اللغة يفهمون من أحدهما مايفهمونَ من الآخر، ويستعملونَ أحدهما مكانَ الآخر، ثم قوله: أريدُ منك أن تفعل كذا لا يفيدُ الوجوبَ، فكذلك قوله: افعل، وجب أن لا يفيد الوجوبَ أيضاً.

ولأن أهل اللغة قالوا: إن قوله: افعل، إنما يكون أمراً إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة، فإذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالًا وطلباً، ولا يكون أمراً، فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أن هذه الصيغة في السؤال لا تقتضي إيجاب الفعل على المسئول، وإنما تقتضي الإرادة فقط، فكذلك في الأمر، لأنه لو اقتضى الوجوب، لا يُفْصَلُ من السؤال بشيءٍ زائد على الرتبةِ، وهذا لأن الرتبة لا تقتضي الوجوبَ بحال، لأن عاليَ الرتبة قد يأمرُ بالندبِ كما يأمرُ بالواجبِ، فلم يكنْ في الرتبةِ ما يدل على الوجوب.

قالوا: ولأن الأمر ضد النهي، ولا معنى لكونه ضداً له إلا أن فائدته ضد فائدته، وفائدة النهي كراهة الناهي للمنهي عنه لا غير، فكان فائدة الأمر أيضاً إرادة الآمر [1] المأمور به لاغير.

قالوا: ولأنا أُمرنا بالنوافلِ وسائرِ الطاعاتِ، ونحن مطيعون لربنا بامتثالنا

---

(١) في الأصل [للأمر] والمثبت أولى للمقابلة مع الجملة السابقة وانظر المعتمد ١/٧٧.

لها ، ولا صفة لها سوى النَّدْبية ، فدل أن الأمر يكون حقيقةً في الندب ، وإذا ثبت أنه حقيقة في الندبِ سقط الوجوبُ ، لأنها زيادة لا معنى لها .

وأما حجتنا نستدل أولاً بما ورد في قصة آدمَ عليه السلامُ وإبليس ، فإن الله تعالى ذَكَرَ أمره ونهيه في هذه القصة ، أما الأمر فإن الله تعالى قال وأمر إبليس بالسجود لآدم ، فخرج عن أمر ربه بقوله تعالى : ﴿ ففسقَ عَنْ أمرِ ربهِ ﴾ (1) ، ومعناه : خرج ، فلعنه وأخرجه من رحمته ، ونهى آدم عن أكل الشجرة ، فأكلها (2) ، فأخرجه من الجنة ، ووسمه بالعصيان ، ولم يحك لنا في القصة شيئاً تقدم به إليهما غير مطلق الأمر .

والدليل عليه : أنه قال تعالى : ﴿ ما منعكَ ألّا تَسْجُدَ إذ أَمَرْتُكَ ﴾ (3) ، وقال تعالى في حق آدم : ﴿ ولا تقربا هذه الشجرةَ فتكونا من الظالمين ﴾ (4) ، فدل هذا القول أنهما يصيران ظالمينْ بمجرد ارتكاب النهي .

فإن قيل : إنما كفر إبليسُ لا بمخالفةِ الأمرِ ، لكنْ بالاستكبارِ وإنكارِ / ١٣ - ب / **فضيلة** آدم عليه السلام التي أكرمَهُ الله بها .

والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿ إلّا إبليسَ أبى واستكبرَ وكان من الكافرين ﴾ (5) معناه : صار من الكافرين باستكباره ، وأما إنكاره **فضيلة** آدم ، لأنه قال : « أنا خيرٌ منهُ خلقتني مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طينٍ » (6) .

الجواب : أنا لا ننكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التي وصفها الله تعالى له ، لكن استدلالنا بقوله : ﴿ ففسق عن أمر ربه ﴾ (7) ، وسمه بالفسق لخروجه عن أمر ربه .

وأيضاً : قال تعالى : ﴿ ما منعكَ ألّا تسجدَ إذ أمرتك ﴾ (8) ، ذمه ووبخه بمجرد ترك الأمر - دل أنه أفاد الوجوب ، ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه بنسبة ذلك إلى مجرد ترك الأمر .

---

(1) الكهف/ ٥٠ .
(2) في الأصل [فأكله] .
(3) الأعراف/ ١٢ .
(4) البقرة/ ٣٥ .
(5) البقرة/ ٣٤ .
(6) الأعراف/ ١٢ .
(7) الكهف/ ٥٠ .
(8) الأعراف/ ١٢ .

ويـدل عليـه : أن الله تعـالى قال : ﴿ لا تجعلوا دعـاءَ الرسولِ بينكم كَدُعاءِ بَعْضِكُم بعضا ، قد يعلمُ الله الذينَ يَتَسَلَّلونَ منكم لواذا ، فليَحْذَرِ الذينَ يخالفونَ عن أمـرهِ أن تصيبهم فتنــةٌ أويُصبهم عذابٌ أليمٌ ﴾ [1] ، فقـد حذر الله تعـالى خلاف الأمر ، وأوعد عليه ، وبيَّنَ تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض في أنه لايجب ، فإن لنا فيه الخيرة .

وقـد قال تعـالى في موضـع آخـر : ﴿ ومـا كانَ لمؤمنٍ ولا مؤمنـةٍ إذا قضى الله ورسـولُـهُ أمـراً أن يكـونَ لهم الخِـيَرَةُ من أمرهم ﴾ [2] ، فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيرة في أمره ، وانتفاء الخِيَرَةِ نصٌ في التحتيم والإيجاب .

وروي أنـه عليـه السـلام دعـا أبيّ بن كعب [3] ، أورجلاً من أصحابه ، وهو يصـلي ، فلم يجبـه ، فلما قضى صلاتـه جاءَ فقـال : لم يمنعني من إجابتك إلا أني كنت في الصـلاة ، فقـال النبي ﷺ : (ألم تسمع قول الله يقول : ﴿ ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسولِ إذا دعاكم لما يحييكم [4] ﴾) [5] ، فأخبر أن الإجابة واجبة عليه بهذا الخطاب .

وعنه عليه السلام أنه قال : « لولا أنْ أَشُقَّ على أُمَّتي لأمرتُهُمْ بالسواكِ عند كل صلاة » [6] ، دل أنه إذا أمر وجب ، وإن لحقت المشقة ، وإذا قلنا : إن الأمر لا

---

(١) النور/ ٦٣.

(٢) الأحزاب/ ٣٦.

(٣) هـذه القصة وقعت لأبيّ بن كعب، وأبي سعيـد بن المعـلى، قـال ابن حجـر: نسب الغـزالي والفخر الـرازي وتبعه البيضـاوي هذه القصـة لأبي سعيد الخـدري، وهـو وهـم، وإنما هو أبو سعيد بن المعلى.

(٤) الأنفال/ ٢٤.

(٥) الحـديث رواه البخاري في تفسـير سورة الفـاتحـة والأنفـال وانـظر الفتـح ١٥٧/٨ - ٣٠٧، وأبو داود في الصلاة، والترمذي في فضائل القـرآن، باب مـا جاء في فضـل الفاتحة، كما رواه النسائي، وأحمد في المسند ٤١٢/٢ ، ومالك في الموطأ ص/٨٣، والحاكم، وابن خزيمة.

(٦) الحديث رواه البخاري ١٥٩/١ سندي، ومسلم في كتاب الطهارة حديث رقم ٤٢ ، ومالك في الموطأ ٢ ـ كتاب الطهارة حديث ١١٥ ، وأبـو داود في الطهـارة رقم ٤٦ ، والترمذي في الطهارة رقم ٢٢ ، والنسائي في الطهـارة ١٢/١ ، وغيرهم.

يُوجب فلا مشقة .

وأيضاً : فإن المتعارف من أمر الصحابة رضي الله عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات الله عليه الوجوب ، وسارعوا إلى تنفيذها ، ولم يراجعوه فيها ، ولم ينتظروا بها قران الوعيد ، وإرادته إياها بالتوكيد ، ولو كان كذلك لحكي عنهم ، ولنقل القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها ، فلما نقلت أوامره ، ونقل امتثال الصحابة لها على البدار من غير تلبث وانتظار ، ونقل أيضاً احترازهم عن مخالفتها بكل وجه ـ عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب .

هذا كله من حيث الشرع .

وأما من حيث اللسان ؛ فلأن العرب تستجيز نسبة المخالف للأمر إلى العصيان ، إحالة له إلى نفس المخالفة ، يقول القائل منهم لغيره : أمرتك فعصيتني ، وهذا شيء متداول بينهم ، لا يمتنع واحد منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر .

قال شاعرهم [1] : / ١٤ ـ أ /

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم [2]

وقال دريد بن الصمة : [3]

---

(١) هو حضين بن المنذر الرقاشي، تابعي، من سادات ربيعة وشجعانهم ، وكان صاحب راية علي يوم صفين، ولما استتب الأمر لمعاوية وفد عليه فأكرمه.
(تهذيب ابن عساكر ٤/٣٧٤، خزانة الأدب ٢/٩٠، المؤتلف ص/٨٧).

(٢) البيت ملفق، قاله عمرو بن العاص لمعاوية ، شطره الأول لحضين بن المنذر، وتمامه:
أمرتك أمراً حازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما
والظاهر أن عمراً استشهد بالشطر الأول وضمنه هذا الشطر الثاني الذي ذكره ابن السمعاني وغيره من الأصوليين.
وانظر شرح الحماسة للمرزوقي ٢/٨١٤، وحماسة البحتري ٢٧٤ ، ومعجم الشعراء ١٩٢ .

(٣) هو دريد بن الصمة، من جشم بن معاوية بن بكر ، شاعر جاهلي معمر، وكان سيد بني جشم، عاش حتى سقط حاجباه عن عينيه ، ولم يسلم، وقتل في حنين مع من قتل من المشركين.
(وانظر الأغاني ١٠/٣، وخزانة البغدادي ٤/٤٤٦، والشعر والشعراء ٢/٧٩).

أمـرتهـمُ أمـري بِمُـنْعَـرَجِ اللِّوى فلم يستبينـوا الـرشدَ إلا ضحى الغدِ
فلما عَصَـوْني كنتُ منهم وقـد أرى غوايـتـهـم وإنـني غير مهتـد [١]

ببينـة أن العـرب تقول : أمرتك فعصيتني ، تعقبُ الأمر بالعصيان ، موصولاً بحـرف الفـاء ، فدل أنـه كان ذلك بما سبق من الأمر ومخالفته ، كما تقول : زرتك فأكرمتني ، أو زرتني فأكرمتك ، يدل أن المؤثر في إكرامه كان زيارته ، كذلك المؤثر في معصيته خلافه لأمره ، وإذا كان هو المؤثر ؛ دلَّ أنه موجِبٌ .

فإن قالـوا : قد يقـول القـائـل لغـيره : أشرت عليك فعصيتني ، ولا يدل أن الإشارة عليه موجبة .

قلنا : إنما يقال في الإشارة : فلم تقبل مني ، ولا يقال : فعصيتني إلا نادراً ، ولئن قيل ، فهو على طريق التوسع ، لا على أنه حقيقة .

ودليل آخر معتمد ، وهو من أقوى الأدلة ، وهو دليل معقول ، ووجه ذلك أن قوله : افعل ، طلب الفعل لا محالة ، وطلب الفعل لا محالة إيجاب .

وإنـما قلنـا : إنـه طلب الفعـل لا محالة ، لأن قوله : افعل ، قضيته الفعل بلا إشكال ، من غير أن يكون للترك فيه مساغ ، لأن الترك نقيض الفعل ، والشيء لا يقتضي نقيضه ، وكذلك لا تخيير فيه ، لأن التخيير يأخذ طرفاً من الترك ، فإنه مخير ليفعـل أو يترك ، والأمـر يقتضي الفعل بكل حال ، من غير أن يكون للترك فيه مساغ ، فلا يكون للتخيير فيه أيضاً مساغ .

فإذا ثبت بطـلانُ التخيـير فيـه ، والمنـدوبُ إليـه على التخيير ، لأنه وإن كان الفعـل منـه أولى ، فالـترك فيـه جائـزٌ ، من غيرِ أن يكون فيه عنتٌ على تاركه ، فبطل اقتضاءُ الندبِ أيضاً على هذا الوجه .

بقي ماقلنا : إن الأمر يقتضي الفعل لا محالة ، وهذا هو صفة الواجب ، فثبت الوجوبُ بهذا الوجه .

---

(١) هذان البيتان من قصيدة لدريد يرثي بها أخاه عبدالله، وانظر:
(الشعر والشعراء ٢/٧٥٠ ، والأغـاني ١٠/٨، وشرح الحماسة للتبريزي ٢/٣٠٦، وزهر الآداب ٢/٢٦٥ ، وجمهرة أشعار العرب ٢٢٥، ومختار الأغاني ٥/١١١).

وهم يقولون : إن الأمرَ لا يقتضي طلبَ الفعل لامحالة ، إنما يقتضي مجردَ إرادةِ المأمورِ ، وإرادةُ المأمور لا توجب الفعل .

قالــوا : وهــذا لأنـه لا فرق بين قولِ القـائـلِ لغـيره : افعـل ، وبـين قول القائلِ : أريد منك أن تفعل .

وهذا ليس بصحيح ، بل الأمر يقتضي الفعل بكل حال على ما سبق ، وليس قولـه : افعـل ، مثـل قولـه : أريـد أن تفعل ، لأن قوله : أريد منك أن تفعل ، إخبـارٌ بالإرادة فحسب ، وليس يطلب الفعـل منـه ، وأمـا قولـه : افعل ، طلب الفعلِ صريحاً ، فكيف يستويان ؟ .

وقد قال بعضهم في تقرير ما ذكرناه : إن الأمر في اللغة لما كان موضوعاً لطلب الفعل ، والفعل لايحصل إلا بالوجوب ، لأن الفعل إذا لم يكن واجباً لا يحصل ، لأنـه يترك ، فاقتضى الـوجـوب حتى يحصـل ، فصـار وجـوده بإيجابه ، فأوجبناه ليوجد .

يدل عليه : أن الائتـمار من حكم الأمـر ، كما أن الانكسارَ من حكم الكسر ، كما يقال : كسر القنديل فانكسر ، وهدم الجدار فانهدم ، وأُمِرَ بكذا فائتمر ، وإذا كان / ١٤ ـ ب / الائتمارُ حكمَ الأمـر ، اقتضى حصـول الائتـمار ، كالكسـر ، اقتضى حصول الانكسار .

إلا أن حصـولَ الائتـمارِ لما كان بفعـل مختـار ؛ اقتضى وجـوب الفعل ليحصل الائتـمار ، ألا ترى أنـه لما لم يكن الائتـمار بفعل مختار حصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة ، كالانكسار عقيب الكسر ، قال الله تعالى : ﴿ إنما قولُنا لشيء إذا أردناه أن نقولَ له كُنْ فيكون ﴾ (١) وقال تعالى : ﴿ كونوا قِرَدَةً خاسئين ﴾ (٢) .

والحـرف في هذا الـدليـل ؛ أن الائتـمار لما كان حكم الأمر فاقتضى الأمر ثبوت الائتـمار ضرورة ، ولا ائتـمار إلا بالإيجـاب (٣) ليـوجـد لا محالـة ، فثبت الـوجوب

---

(١) النحل/ ٤٠ .

(٢) البقرة/ ٦٥ .

(٣) في الأصل [الإيجار] هو تصحيف من الناسخ ، والمثبت الصواب .

ضرورة بهذا الطريق .

وكهذا دليلٌ أورده أبو زيد [1] ، وفيه تكلف شديد ، والذي ذكرناه من قبل أحسن .

وقد استدل المتقدمون في هذه المسألة بأمر السيد عبدَهُ بفعل من الأفعال ، ثم إذا خالف يجوز تأديبه ، ويَحْسُن منه ذلك عند العقلاءِ كافةً ، ولولا أنه أفاد الوجوب لم يحسن تأديبه إلا بقرينة يصلها بأمره ، ليدل على الوجوب ، وحين جاز تأديبه ، ويقول له : أؤدبك لأنك خالفت أمري وعصيتني ، ولا يهجنه في ذلك أحدٌ يسمع منه هذا المقال ـ عرفنا أنه يفيد الوجوب بصيغته .

والاعتماد على ما ذكرنا .

وإذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم .

أما الأول فقولهم : إن الأمر طلب للفعل [2] ، وقد يرجح الفعل على الترك بالندبية .

قلنا : وإن ترجح جانب الفعل ؛ لكن للترك مدخل في الفعل إن [3] قلنا : إنه مندوب إليه ، لأنه يتركه فنجوز له ذلك ، وقد بينا أن قوله : افعل ، يقتضي الفعل لا محالة ، وذلك هو الوجوب .

وأما قولهم : إن قوله : افعل ، لا يقتضي إلا إرادة الفعل ؛ **قد أجبنا عن هذا** في أثناء كلامنا ، وذكرنا الفرق بين قوله : افعل ، وقوله : أريد منك أن تفعل .

على أنا بينا فيما تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة ، ويجوز أن يأمر الآمِرُ بما لا يريده من المأمور .

وأما قولهم : إن الأمر إنما يكون أمراً بالرتبة .

قلنا : ليس فيما قلناه أكثر من أن السؤال لا يقتضي الوجوب ، وهذا كلام

---

(١) أي الدبوسي، وقد مرت ترجمته.

(٢) في الأصل [والفعل].

(٣) في الأصل [فإن قلنا] ولا يستقيم الكلام مع الفاء.

باطل [1] ، لأن السؤال ليس بأمر ، والكلام في موجَبِ الأمر .

وقولهم : إنهم فرقوا بمجرد الرتبة .

قلنـا : وأي مانـع من التفـريق بالـرتبة ، واللغة منقولة عن أهل اللسان ، فإذا سمعوا هذا أمراً ، وهذا سؤالاً ، وفرقوا بالرتبة ، لا بالصيغة ، وقع الفرقان ، ولم يدل عدم الوجوب في السؤال على عدم الوجوب في الأمر .

ببينـة أن القـائـل لغيره : افعل ، على طريق السؤال ، يعتقد أن فعله لذلك على طريق التطول والتفضل ، لا على طريق الخروج عن الأمر ، حتى إنه إذا لم يفعل لا ينسب إلى العصيان والخلاف ، وإنما ينسب إلى ترك التفضل والتكرم ، وههنـا يعتقـد الآمـر أن فعله للمأمـور على جهة الخروج عن الأمر ، وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور .

فإن قالوا : إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه : افعل كذا ، / ١٥ ـ أ / يطلب منــه الفعـل لا محالـة ، من غير أن يدع له في تركـه مسـاغـاً ، مثلما إذا قال لمن هو دونه : افعل .

قلنا : ليس كما قلتم ، لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع ، فيطلب منه الفعل مع اعتقاده أنه على تخيره ، وأن فعله تفضل منه ، بخلاف مسألتنا ، فإنه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه ، ويعتقد أنه لا خيرة له فيه بحال ، فكان مقتضياً للإيجاب على ما سبق .

فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ، وهو معتمدهم .

وأما قولهم : بأن النهي يفيد الكراهة ، فيفيد الأمر الإرادة .

قلنا : عندنا أن النهي للتحريم ، فيكون الأمر للإيجاب ، وسيأتي هذا من بعدُ .

وأما قولهم : إن النوافل مأمور بها .

قلنـا : بلى ، ولكن على طريق المجـاز ، لا على طريق الحقيقة ، فإن قلنا :

---

(١) أي قولهم.

على سبيل الحقيقة ؛ سنبين من بعد .

وقد قال بعض المخالفين : لو كان لمطلق الأمر ظاهرٌ يدل على الوجوب ؛ لم يكن لورود التأكيد عليه معنى ، فحين دخل عليه التأكيدُ من ذكرِ الإلزامِ والإيجابِ ، وذكرِ الوعيدِ وما يجري مجراه ؛ علمنا أن الوجوبَ كان بذلك .

وأيضاً : فإنه يحسن الاستفسار من المخاطَبِ ، ولو كان صيغَتُهُ الوجوبَ ؛ لم يحسنِ الاستفسار .

وليس واحد من هذين الكلامين بشيء .

أما الأول ، فإن اللفظ قد يؤكد وإن [1] كان له ظاهر معمول به ، مثل قولهم : ثلاثة وسبعة فتلك عشرة ، والتأكيد واسع في كلام العرب ، قال أبو المكارم الأعرابي [2] : هو شيء يندبه كلامنا .

وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد أن يكون الكلام معلوماً في نفسه .

وعلى أنه إن قُبِل ، فهو نوع استظهار ، وطلب زيادة شرح وتبيين ، وهو أيضاً داخل في كلام العرب مع كون الكلام صحيحاً في نفسه ، معمولاً به ، والله أعلم بالصواب .

---

(١) في الأصل [فإن] والأولى عدم الفاء ليستقيم الكلام .

(٢) لعله ابن الأعرابي، أبو عبدالله، محمد بن زياد، اللغوي المشهور ، وإلا فلم أعثر على أبي المكارم الأعرابي هذا فيما لدي من كتب التراجم .

فصل *

في الأمر بعد الحظر

الأمر بعد الحظر

ثم اعلم أن هذه الصيغة سواء وردت ابتداء ، أو وردت بعد الحظر ، فإنها تقتضي الوجوب [(١)] .

وقال بعض أصحابنا : إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة [(٢)] ، وعليه دل

---

(١) هذه المسألة مفرعة على المسألة السابقة، والمفروض أن الخلاف فيها بينهم، فالقائلون بأن الأمر المجرد للوجوب اختلفوا في الأمر بعد الحظر، هل هو للوجوب، وكالأمر المجرد، أم أن تقدم الحظر قرينة صارفة له عن الوجوب إلى غيره، كالإباحة؟
فذهب ابن السمعاني هنا إلى أنها تفيد الوجوب الذي أفادته الصيغة المجردة، وهو اختيار الإمام الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٣٨ واللمع ص/٨، وأبي الحسين البصري في المعتمد ١/٨٢، والإمام الرازي في المحصول ٢/١٥٩، وتبعه عليه أتباعه ومنهم البيضاوي في المنهاج ٢/٣٤ نهاية السول.
ونقله ابن الصباغ في «دعوة العالم» عن اختيار القاضي أبي الطيب الطبري، وهو منسوب إلى المعتزلة أيضاً، وانظر الإبهاج ٢/٢٧ ونصره القاضي الباقلاني كما في البرهان ١/٢٦٣ .

(٢) وإلى هذا ذهب ابن الحاجب في المنتهى ص/٧١ والمختصر ١/ق ٣٣٥ ـ ب، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، ونقله الخلاني عن أصحابنا الشافعيين، وانظر الإبهاج ٢/٢٧ والمعتمد ١/٨٢، قال الشيرازي: وهو ظاهر قول الشافعي اهـ التبصرة ص/٣٨.
قال ابن السبكي: ونقله ابن التلمساني في المعالم عن نص الشافعي، وكذا نقله عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي، والأصبهاني في شرح المحصول، وقال القاضي في مختصر التقريب: إنه أظهر أجوبة الشافعي، وانظر الإبهاج ٢/٢٧ .
وهناك مذهبان آخران:
الأول: وهو التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ١/٢٦٤، والغزالي في المنخول ص/١٣١، والآمدي في الإحكام ٢/٢٦٠ .
والثاني: وهو مذهب الغزالي في المستصفى ١/٤٣٥ وهو التفصيل بين الحظر العارض لعلة وعلقت صيغة أفعل بزوالها، وبين ما لم يكن كذلك، **فقال**: والمختار =

ظاهر قول الشافعي [1] رحمه الله تعالى في « أحكام القرآن » .

وتعلق من قال **بالقول الثاني** بأن الأمر المطلق المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب ، وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ [2] .

ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر ، والمعروف في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنه يفيد الإباحة .

بدليل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ [3] ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ﴾ [4] .

وكذلك عرف العادة ، فإن من قال لغيره : لا تدخل الدار ، ثم قال : ادخل ، كان المعقول منه رفع النهي المتقدم ، لا إيجاب الدخول .

وأما الدليل على القول الأول ، وهو الأصح [5] ، أن صيغة الأمر الواردة بعد الحظر ، مثل صيغة الأمر الواردة ابتداءً ، فإذا كانت صيغة الأمر ابتداءً مفيدة للوجوب ، كذلك / ١٥ ـ ب / الوارد بعد الحظر .

= أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلة، وعلقت صيغة افعل بزوالها كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط. . . وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة، لكن الأغلب ما ذكرناه

ثم قال: وأما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة.

فأما إذا لم ترد صيغة افعل، لكن قال: وإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة اهـ المستصفى ١/٤٣٥ .

(١) هو إمام الأئمة، الجامع بين الرأي والحديث، وواضع علم الأصول، وهو أعرف من أن يعرف، ولد سنة ١٥٠هـ، وتوفي سنة ٢٠٤هـ بمصر رحمه الله،

(٢) المائدة/ ٢ .

(٣) المائدة/ ٢ .

(٤) الجمعة/ ١٠ .

(٥) أي بناء على اختياره.

وهذا لأن الموجب هو الصيغة ، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه .

ولأن النهي الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيده النهي ابتداء ، كذلك الأمر الوارد بعد الحظر ، يفيد ما يفيده في الابتداء ، وربما يمنعون هذا .

وأما قولهم : إن تقدم الحظر قرينة لا يُسَلَّمُ .

وهذا ، لأن الحظر ليس له اتصال بالأمر المتأخر ، فكيف يجعل قرينة فيه ؟

وهـذا ، لأن المتَّبـَعَ في الشريعة الألفاظُ ، لا لأعراض ، إذ الأعراض لا يمكن الوقوف عليها ، فوجب ترك التفتيش عنها ، ولزم الرجوع إلى حقائق الألفاظ في الشريعة .

وأما قولهم : إن الكلامَ يحمل على عرف الشرع ، وعلى عرف العادة .

قلنا : أما ما ذكروا من الآيات ، فإنما حُمِلَ الأمرُ على الإباحة في هذا الموضع بدليل .

وأما الذي ذكروه من عرف العادة ؛ فلا نسلم ذلك ، والعادة في ذلك مختلفة ، فلا يمكن الرجوع إليها ، فنرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق .

ألا ترى أن لفظ الإيجاب ، وهو قول القائل : أوجبت كذا ، أو ألزمت كذا ؛ لا فرق فيه بين أن يرد بعد الحظر ، أو يرد ابتداء ، كذلك لفظ الأمر الذي يقتضي الايجاب يكون كذلك .

فصل *

في المندوب هل هو مأمور به

المندوب هل هو مأمور به أو لا

ثم اختلف أصحابُنا في الأمر إذا قام الدليلُ فيه على انتفاءِ الوجوبِ ، وحُمِل على الندبِ ، هل هو مأمورٌ به ، أولا .

فمن أصحابنا من قال : ليسَ بمأمور به ، ولئن سُمِّيَ مأموراً به فهو على المجازِ (١) .

ومنهم من قال : هو مأمورٌ به حقيقة (٢) .

أما الذين (٣) قالوا بالأول ؛ يذهبون إلى أن الأمر حقيقة في الإيجاب ، فإذا استعمل في غير الإيجاب يكون مجازاً ، كما لو استعمل في الإباحة ، وكسائر الألفاظ التي تستعمل في غير موضوعها .

وأما الذين قالوا بالثاني ؛ ذهبوا إلى أن الواجب ما يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه ، والندب مايثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه ، فإذا حمل الأمر

---

(١) وهو ما اختاره ابن السمعاني هنا، كما سيشير إلى ذلك بقوله: والأول أحسن، وهو اختيار الإمام الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٣٦ واللمع ص/٧، والإمام الرازي في المحصول ٢/٣٥٣ ـ ٣٥٤، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٤٩ .
ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب إلى الشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، وابن الصباغ من أصحابنا، وانظر رفع الحاجب (١/ق ١١٤ ـ ب) بل نسبه في فواتح الرحموت للحنفية مطلقاً ١/١١١، والآمدي وابن الحاجب للكرخي والرازي منهم، الإحكام ١/١٧٠، والمنتهى ص/٢٨ .

(٢) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني كما في البرهان ١/٢٤٩، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٨ والمختصر (١/ق ـ ١١٤ ـ ب) والآمدي في الإحكام ١/١٧٠، والغزالي في المستصفى ١/٧٥.
وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٣٦ حيث تحقيق الخلاف ومحل النزاع .

(٣) في الأصل [الذي].

على الندب فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب ، فكان حقيقة فيه ، كما لو حمل العموم على بعض ما يتناوله ، فإنه يكون حقيقة فيه ، كذلك ههنا .

والأول أحسن ، لأن المندوب إليه غير الواجب قطعاً وإن [1] كان يثاب على فعله المندوب إليه ، فلا [2] تذهب هذه الغيرية ، لأن الشيئين [3] يجوز أن يستويا في بعض الأشياء وإن كانا مختلفين ، لعدم التشابه في باقي الأوصاف .

وإذا ثبت الاختلاف ؛ فإذا حمل الأمر عليه ، عرفنا قطعاً أنه استعمل في غير حقيقته ، فلا بد أن يكون مجازاً [4] .

---

(١) في الأصل [بأن].
(٢) في الأصل [لا تذهب] وفي الجملة لو بقيت على أصلها اضطراب ظاهر.
(٣) في الأصل [الشين].
(٤) انظر التبصرة للشيرازي ص/٣٦ حيث ذكر الشيرازي مجموعة من الأدلة سوى هذه، وأوضح منها.

فصل *

في الأمر إذا انتفى عنه الوجوب هل يدل على الجواز [1]

هل يستفاد الجواز من الأمر إذا انتفي عنه الوجوب

إذا دل الدليل على أنه لم يُرَد بالأمر الوجوب [2] ؛ لم يجز الاحتجاجُ به في الجواز [3] .

ومن أصحابنا من قال : يجوزُ [4] ، لأن الوجوب وإن انتفى ، فانتفاؤه لا يدل على انتفاءِ الجواز .

والأول أظهرُ ، لأن اللفظ لم يوضعْ للجواز ، وإنما وضع للإيجابِ ، والجوازُ يدخل فيه على طريق التبع ، فإذا سقط الأصل ؛ سقط ما دخل فيه على سبيل التبع [5] .

---

(١) قد يعبر بعض الأصوليين عن هذه القاعدة بقولهم: إذا نسخ الوجوب، هل يبقى الجواز؟ أو أن المباح، هل هو جنس للواجب؟

(٢) في الأصل [الوجوع].

(٣) وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٩٦، واللمع ص/٨، والغزالي في المنخول ص/١١٨، والمستصفى ١/٧٣، والآمدي في الإحكام ١/١٧٩، وابن الحاجب في المنتهى والمختصر، وعبر عنها بقوله المباح ليس بجنس للواجب.

(٤) وهو اختيار الإمام الرازي في المحصول ٢/٣٤٢.

(٥) قال الغزالي في المنخول ص/١١٨ : وفائدته ـ أي الخلاف في المسألة ـ أن الوجوب إذا نسخ عن الشيء لم يبق للإباحة حكم في الشرع، بل يتوقف فيه اهـ.
وانظر التمهيد للإسنوي ص/٩٩ وما بعدها بتحقيقنا، حيث فصل في الموضوع بعض التفصيل، كما ذكر آثار الخلاف في الفروع.

مسألة *

في الأمر هل يفيد التكرار

/ ١٦ ـ أ /

إفادة الأمر التكرار

الأمر لا يفيد التكرارَ على قولِ أكثرِ أصحابنا [١] .

وقال بعضهم : يفيدُ التكرار [٢] ، وهو اختيارُ الأستاذِ أبي إسحق

---

(١) هذه المسألة مفروضة في الأمر المجرد عن الشرط أو الصفة، أو غيرهما من القرائن الدالة على التكرار أو المرة. وأما الأمر المقيد بالشرط أو الصفة فسيأتي بعد هذه المسألة.

والأمر هنا وإن كان لا يفيد التكرار في قول أكثر أصحابنا، إلا أنه يحتمله.

وكما أنه لا يفيد التكرار، لا يفيد المرة ولا يقتضيها، وإنما يفيد طلب الماهية، من غير إشعاره بالمرة أو المرات، إلا أنه لا يمكن إيجاد الماهية في الخارج بأقل من مرة، ولذلك كانت المرة من لوازم الامتثال للأمر والإتيان به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته.

وما يذكره بعض أصحابنا، أو ينقل عنهم من أن الأمر يفيد المرة، فهذا مراده، وليس مرادهم أبداً أن الأمر يدل على المرة دلالة مطابقة.

وانظر شرحنا على التبصرة ص/٤١ حيث بينا وجه الخطأ في نقل من نقل عن الشيرازي أن الأمر يدل على المرة.

وإلى هذا المذهب المختار وهو عدم إفادته التكرار ذهب الجمهور الأعظم من أصحابنا على تفصيل بين احتمال التكرار والتوقف فيه، فمنهم إمام الحرمين في البرهان ١/٢٢٤، وما ذكره من أن الأمر يفيد المرة فمراده ما ذكرناه، والإمام الغزالي في المنخول ص/١٠٨، والمستصفى ٢/٢، والرازي في المحصول ٢/١٦٢، وهو اختيار مختصري كلامه كالبيضاوي في المنهاج وانظر الإبهاج ونهاية السول ٢/٢٩، كما اختاره الآمدي في الإحكام ٢/٢٢٥، وابن الحاجب في المنتهى ص/٦٧ والمختصر.

إلا أن إمام الحرمين والغزالي توقفا في احتمال التكرار.

(٢) والمراد به التكرار المستوعب لزمان العمر، بشرط الإمكان، ونقله الإمام الشيرازي =

الاسفراييني [1] .

وقد قال بعضُ أصحابنا : إنه لا يفيد التكرار ، ولا يحتمله [2] .

والأولى أن نقول : إنه يحتمله ، لكنْ لا يفيدُه بمُطلقه .

أما الذين قالوا : إنه يفيد التكرار ؛ تعلقوا بحديث الأقرع بن حابس [3] « أنه قال : يا رسولَ الله ، أحَجَّتُنا هذهِ لعامِنا أمْ للأَبَدِ ؟ فقالَ : للأَبَدِ ، ولو قلتُ :

= في «شرح اللمع» عن شيخه أبي حاتم القزويني، وعن القاضي أبي بكر، وهو اختيار جماعة من الفقهاء والمتكلمين، وانظر الإبهاج ٢/٢٩، إلا أن المشهور عن القاضي الوقف.

(١) هو الأستاذ أبو إسحق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، من كبار أئمة أصحابنا في المذهب، ومن كبار أئمة الدين في الأصول، والفروع، والكلام، له مصنفات منها: «الجامع في أصول الدين»، و«مسائل الدور»، و«تعليقة في أصول الفقه».
(طبقات ابن السبكي ٤/٢٥٦، البداية والنهاية ١٢/٢٤، وفيات الأعيان ١/٢٨، تبين كذب المفتري ص/٢٤٣، تهذيب الأسماء ٢/١٦٩، طبقات الشيرازي ص/١٠٦، طبقات العبادي ص/١٠٤، مرآة الجنان ٣/٣١. المختصر في أخبار البشر ٢/١٦٤، تذكرة الحفاظ ٣/٢٦٨).

(٢) إن كان المراد بعدم الاحتمال هنا الوقف فيما زاد عن المرة فهو ما اختاره الغزالي وشيخه إمام الحرمين، وانظر تعليق (١) **في الصفحة السابقة**.
وفي المسألة مذاهب أخرى:
١ ـ الوقف، وهو اختيار القاضي الباقلاني والواقفية.
٢ ـ أنه للمرة، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه أصول الفقه: إنه الذي يدل عليه كلام الشافعي في الفروع، وعليه أكثر الأصحاب، ونقله الغزالي في المنخول عن أكثر الفقهاء، وانظر المنخول ص/١٠٧، والإبهاج ٢/٢٩.
وقد علمت فيما ذكرناه في تعليق (١) في الصفحة السابقة ما مراد من نص على المرة في كلامه.
٣ ـ وهو عن ابن أبان، أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها، وإلا فيلزمه الأقل، كما نقله ابن السبكي في الإبهاج ٢/٣٠.

(٣) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمي، صحابي، من المؤلفة قلوبهم، شهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة، وحنيناً، والطائف، واسمه فراس، ولقب الأقرع لقرع كان برأسه، قتل في خلافة عثمان في جيش سيّره عبدالله بن عامر إلى خراسان وكان أميراً عليه.
(الاستيعاب، الإصابة).

لعـامِنـا ، لَوَجَبَ ، ومااستطعتم » [١] ، فقد أشكل عليه أنه على التكرارِ ، أولا على التكرارِ ، ولوكانَ لا يفيده لَمَا [٢] أشكلَ عليه ، ولم يكن لهذا السؤال معنى .

ولأن الأمــر ضدُ النهي ، وهـو في طلب الفعـل مثـل النهي في طلبِ الكفِّ عن الفعـل ، ثم النهيُ يفيـدُ التكـرار ، كـذلك الأمرُ ، حتى لوترك الفعل مرةً ، ثم فعله ، يكون مرتكبا للنهي ، وكذلك ههنا ، إذا فعل المأمور مرة ، ثم لم يفعله ، يكون تاركاً للأمر .

ولأنـه يفيـد الفعلَ ، ويفيد اعتقادَ الوجوبِ ، ثم هويفيد اعتقادَ الوجوب على الدوام ، فيفيد الفعل على الدوام ، والدوام [٣] فيه أن يفعله على وصف التكرار .

ولأنه لو اقتضى الفعل مرة ؛ وجب أن لا يجوز عليه النسخ ، لأنه يكون بداء ، والبداء على الله تعالى لا يجوز .

ولأن الأمــرَ لا يتخصصُ بوقتٍ دونَ وقت ، فليس بأن يقـال : يجب في بعض الأوقات ، بأولى من قول القائل : يجب في البعض [٤] ، فوجب في كل الأوقات .

وهـذا لأن القـول بالاستيعـاب واجب في الخطـاب ، لطلب كثـرة الفـوائـد ، والتكرار من الاستيعاب .

وقد اتفقنا على أن الأمرَ لايتناولُ ماينطلقُ عليه الاسمُ ، حتى لو قال لغلامه : كُلْ ، فأكل لقمةً واحدةً ، لا يكونُ ممتثلاً للأمرِ ، وإذا لم يُحْمل على أدنى ماينطلِقُ عليه الاسم ، وجب أن يحملَ على جنس ماينطلق عليه الاسم ، لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل على العموم ، لأن القول بالعموم في كل ما يمكن فيه القول بالعموم واجب .

---

(١) الحـديث أخرجـه عن الأقرع أبـو داود برقم ١٧٢١ ، والنسـائي ، وابن ماجـه بـرقم ٢٨٨٦ ، وأحمد في المسند ٢٣٠٤ معارف.

(٢) في الأصل [لم].

(٣) في الأصل [والدوم].

(٤) أي الآخر.

وأما حُجَّتُنا نقولُ : قوله : صَلِّ ، أمْرٌ ، كما أن قوله[1] : صَلَّى ، خبر عنه ، ثم قولـه : صل لايقتضي إلا فعـل مرةٍ واحـدة ، ليكـون قولـهُ صلى خبراً عنه ، كذلك قوله : صلى [2] لا يقتضي الفعل إلا مرة ، ليكون قوله : صل ، أمراً به [3] .

وهـذا لأن قولـه : صَلِّ ، أحـدُ تصاريف الفعل ، فصار كما لو قال : صلى ، وهـذا لأن تصـاريفَ الفعـلِ لا يختلف الفعـلُ [عنها] [4] ، لأن الفعل واحد في الكـل ، وإنـما اختلفتْ تصاريفُهُ ، فإذا كان واحداً في تصريف الخبر ، وتصريف المستقبل ، مثلِ قوله : ضَرَبَ يَضْرِبُ ، كذلك في تصريف الأمر .

وهم يوردونَ على هذا تصريفَ النهي ، وسنجيبُ عنه .

ويمكن أن يقـال : مثـالٌ مأخـوذٌ من المصـدرِ ، كالخـبر ، ألا ترى أن ضَرَبَ مأخوذ من الضَّرْبِ ، وكذلك اضرب مثال مأخوذ من الضَّرْبِ ، فثبت استواؤهما من هذا الوجه .

وهـذا الحقيقـة ، وهو أن الأمر يقتضي الامتثال ، فلا يتناول إلا قدر مايصير به ممتثـلا / ١٦ ـ ب / للأمـر ، وبالفعل مرة يصير ممتثلاً للأمر ـ دل أن الأمر يتناوله بلا زيادة .

فإن قالوا : إنما يصير ممتثلاً بعض الأمر دون الكل .

قلنا : لا [5] ، يصيرُ ممتثلاً كلَّ الأمرِ ، فإنَّ من قال لغلامه : اسقني ، فسقاه مرةً ، يصـيرُ ممتثـلاً كل ماأمـره به ، وكـذلـك إذا قال : اشتر لحماً أوخبزاً ، ففعل

---

(١) في الأصل [ما قولـه] وهـو واضـح السقط، والمُثبت هـو الصـواب، كـما ساقـه الشيرازي، وانظر تعليق (٣).

(٢) في الأصل [صل] ولا يستقيم الكلام بها، والأولى ما أثبته.

(٣) لقد ساق الشيرازي هذا الدليل في التبصرة بأوضح من هذا فقال: إن قوله: صـل، أمر، كما أن قوله: صلى، خبر عنـه، ثم ثبت أن قولـه: صلى، لا يقتضي التكـرار، فكذلك قوله: صل اهـ التبصرة ص/٤٢.

(٤) هذه الزيادة ليست في الأصل، وهي لا بد منها ليستقيم الكـلام، كما هـو ظاهـر من السياق.

(٥) كذا في الأصل، بدون إضراب.

مرة ، صار ممتثلاً على الإطلاق ، ألا ترى أنه لو كرر في هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد فيقول : أمرتكَ مرةً ، فلِمَ زدتَ عليه ؟ وأيضاً فإن الغلام يعد نفسَهُ ممتثلاً للأمر ، وكذلك العقلاء يعدونه ممتثلاً للأمر ، ولا يستحسنونَ عتابه في ترك الأمر .

وهـذا لأن قولـه : صَلِّ، معناهُ : صل صلاةً ، وكذلك قوله : صُمْ ، وكُلْ ، واشرب ، وادخل ، واشتر .

وقـولـه : صلاة ، وصـوماً ، نكرةٌ في الإثبات ، وأجمع أهل اللغة أن النكرة في الإثبـات تخص ولا تعم ، فاقتضى وجـود ما سمي صلاة وصـومـاً ، أودخـولاً وخروجاً ، أو شرباً ، أو أكلاً .

وخـرج على هذا فصـل النهي الذي تعلقوا به ، لأنه على الصورة التي قلنا بها يكون نكرة في النفي ، والنكرة في النفي تعم ولا تخص بالإجماع .

ونظير النكرة في النفي قوله : مارأيت رجلاً .

ونظير النكرة في الإثبات ؛ رأيت رجلاً .

فإن قالـوا : إنـما يجعـل كأنـه قال : افعل الصلاةَ ، أو افعل الصومَ ، أو افعل الدخول ، وإدخال الألف واللام يقتضي استيعابَ الجنس .

قلنـا : إنـما يُقـدَّر من المصـدرِ ما يستقـل به الكلام ، وقد استقل بتقديرِ صلاةٍ منكرةٍ ، وصومٍ منكر ، فلا حاجة إلى تقديره بالألف وللام .

وقد قال الأصحاب : إن الطاعة والمعصية في الأوامر على مثال البرِّ والحنث في الأيمان ، ثم البرُّ والحنثُ في الأيمانِ يحصل بالفعل مرة ، والأمثلةُ معلومةٌ ، كذلك الطاعةُ والمعصيةُ في الأوامر .

وعلى هذا أوامـر العبـاد في قولهم : طَلِّقْ ، وأَعتِقْ ، وبع ، واشتر ، وتزوجْ ، ولا تزوج ، فإن في هذه الصورة يحصل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة .

فإن قالـوا : إن الخـلاف في قضيـة الأمر ، فلا يجوز أن يلتمس ذلك من قضايا الشرع ، خصوصاً في الشرعيات التي تثبت على العادات .

قلنا : بلى ، هو على ماقلتم : إن البرَّ والحنث من قضايا الشرع ، لكن هذه القضـايا جاءت على مايوافق اللغة ، وهذا لأنه يجب أن يعرف مقتضى الألفاظ ،

ثم يبنى الشرع عليه .

فيستدل بإجماعهم في هذه المسائل على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة ، على أنهم علموا أن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل .

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا :

أما تعلقهم بحديث الأقرع يقال لهم أولاً : لو كان الأمر يقتضي التكرار لم يقل أم للأبد ، بل كان ينبغي أن لا يشتبه عليه ذلك .

ثم نقول : إنما سأله لأنه وجد أوامر في القرآن مقتضية للتكرار ، فسأل لذلك ، لأنه ظن أن / ١٧ ـ أ / هذا الأمر مثل تلك الأوامر .

فإن قالوا : نحن نتعلق بالأوامر التي وردت في القرآن ، واقتضت التكرار .

قلنا : نحن لا ننكر احتمال الأمر التكرار ، لكن إنما أنكرنا أن يكون موضوعاً لذلك ، **فأما** إذا وردت وأُريدَ بها التكرار ، بدليل يقوم على ذلك ، فنحن لا ننكره .

وعلى أنه ورد في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار ، مثل قوله تعالى : ﴿ والسّارقُ والسّارقةُ فاقطعوا أيديهما ﴾ [1] ، ومثل قوله تعالى : ﴿ الزانيةُ والزاني فاجلدوا كُلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدة ﴾ [2] .

وأما تعلقهم بالنهي ، وإعتبارهم الأمر بذلك ؛ فغير صحيح ، فإنه يمكن أن يقال أولاً : لا نسلم أن النهي يقتضي التكرار ، لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً ، وبعد فراغه منه يعود إليه ، وهذا لا يوجد في النهي ، لأن الكف فعل واحد مستدام ، وليس بأفعال مكررة ، بخلاف الأمر ، فإنه يوجد فيه أفعالٌ متكررةٌ على ما ذكرنا .

والأمرُ فيه دليلٌ على الفعل ، وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ منه .

وعلى أنه إن ثبتَ الفرقُ الذي قالوه ، فيقال : لا فرق بينهما لغة ، فإن واحداً

---

(١) المائدة/ ٣٨. (٢) النور/ ٢ .

منهما لا يفيد التكرار لغة ، وإنما افترقا من حيث العرف ، فإن من قال لغلامه : افعل كذا ، أو اخرج إلى السوق ، فإن هذا الأمر يقتضي أن يفعل مرةً فقط ، وإذا قال : لا تخرج ، أو لا تفعل يقتضي هذا النهي أن لا يفعل أبداً ، فالفرق كان من حيث العرف ، لا من حيث اللغة .

وقد قال بعض أصحابنا في الفرق بين الأمر والنهي : إن في حمل الأمر على التكرار ضيقاً وحرجاً يلحق الناس ، لأنه إذا كان الأمر يقتضي الدوام عليه ، لم يتفرغ لسائر أموره ، وتعطل عليه جميعُ مصالحه ، وأما النهي لا يقتضي إلا الكف والامتناع ، ولا ضيق ولا حرج في الكف والامتناع ، وهذا لأن الوقت لا يضيقُ عن أنواع الكف ، ويضيق عن أنواع الفعل .

وهذا الفصل يضعف ، لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه ، وأما التضايق ، وعدم التضايق معنى يوجدُ من بعدُ ، وربما يوجدُ ، وربما لا يوجدُ ، فلا يجوز أن يتعرف [به] [1] مقتضى اللفظ .

وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن يقتضي الأمرُ الفعلَ على الدوام إلا القدر الذي يتعذر عليه ، ويمنعه من قضاء حاجته ، وهذا لا يقوله أحد .

وقد بينا الفرق بين الأمر والنهي في قولنا : إن الأمر يقتضي فعلاً على وجه التنكير ، وهو مايَخُص في الأمر ، ويَعُم في النهي ، وهو جواب معتمد .

وأيضاً فإنه يمكن أن يُفَرق بينهما بالمسائل التي ذكرناها في البرِّ والحنث ، وكذلك مسائل الوكالات .

وأما قولهم : إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام .

قلنا : لا يجب عليه أن يعتقد إلا وجوب الفعل مرة ، إلا أنه لا يجوز أن يترك هذا الاعتقاد ، لأنه يؤدي إلى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به ، وهو مثل ما إذا قيد بمرة واحدة ، فإنه يلزم اعتقاد وجوبه على مايلزمه / ١٧ - ب / في الأمر المطلق ، ومع ذلك هو غير مفيد للتكرار .

---

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

وأما قولهم : إنه لو أفاد الفعل مرة ؛ لم يجز عليه النسخ .

قلنـا : عندنا يجوزُ نسخُ المأمورِ قبل وجودِ وقتِ فعله ، ولا يكونُ بَداءً ، فكيف يكون هذا بَداءً ؟ ! وسنبين ذلك من بعد .

وقد قال بعض أصحابنا : إنا إذا قلنا : إن الأمرَ على الفورِ ، ويقتضي الفعلَ مرةً ، لا يجوز عليـه النسـخُ ، وإنـما يجوزُ النسـخ عليـه إذا دَلَّ **الدليـلُ** على إفادتهِ التكرارَ ، وإن قلنا : إنه على التراخي فالأمر[1] وإن اقتضى الفعل مرة ، ولكن الأوقات تتناوب فيه ، فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد ، ولا يدل ذلك على البداء .

وأما الذي قالوا : إنه ينبغي أن يحمل على العموم في الجنس .

قلنا : قد بينا أن التقدير في اللفظ صل صلاة ، أو صم صوماً ، وعلى هذا لا يجوز حمله على الاستيعابِ في الجنسِ ، وحينَ وصلنا إلى هذا الموضع فقد انتهت المسألة .

(١) في الأصل [والأمر] والمثبت أولى.

مسألة

في الأمر المعلق بشرط أو صفة

الأمر المعلق بشرط أو صفة

ومما يتفرع على هذه المسألة الأمرُ المعلقُ بشرطٍ أو صفةٍ ، هل يتكرر بتكرارهما [1] ؟

والمذهب الصحيح أنه لايتكرر بتكرارهما [2]، وقضيته عند وجود الشرط أو الصفة مثل قضيته عند إطلاقِ الأمرِ .

---

(١) هذه المسألة مبنية على المسألة السابقة، وهي إفادة الأمر للتكرار، فمن قال: إن الأمر المجرد يفيد التكرار، قال به هنا من باب أولى، ومن قال: إنه لا يفيده، فهو الذي تعرض لهذه المسألة هنا، والخلاف بينهم.

ومحل الخلاف في الشرط الذي لم يثبت كونه علة، كما أشار إليه الآمدي في الإحكام (٢٣٦/٢) إذ قال: ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة، إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر، لوجوب الفعل المأمور به، كالزنا، أو لا يكون كذلك، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا.

فإن كان الأول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره، نظراً إلى تكرر العلة، ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة، مهما وجدت، فالتكرار مستند إلى تكرار العلة، لا إلى الأمر، وإن كان الثاني فهو محل الخلاف، والمختار أنه لا تكرار، اهـ.

وهذا لا ينافي ما ذكره الرازي من طرد الخلاف في السبب الذي ثبت كونه علة، لأن الآمدي فرض الكلام مع من يعترف بأن ترتب الحكم على الوصف يفيد العلية، والإمام الرازي فرضه مع من ينكر ذلك.

(٢) وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٤٧ واللمع ص/٨، والغزالي في المستصفى ٧/٢ والآمدي في كتابيه الإحكام ٢٣٦/٢ ، ومنتهى السول ٩/٢، وابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٦٨ ، والمختصر، كما صححه الشيخ أبو حامد، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١١٥/١ ، وذكر فيه تفصيلاً بين ما كان علة وما لم يكن.

واختار الإمام الرازي في المحصول ١٧٩/٢ أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يقتضي =

وزعم بعضُ أصحابنا أنه يتكررُ بتكرارهما [1] ، وإن كان لا يفيد التكرار عند الإطلاق، وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط في القرآن، فإنها تتكررُ بتكرار الشروط، وكذلك ما جاء في غير القرآن، يكون كذلك.

ولأن الشروط كالعلة ، ألا ترى أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط ، مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول ، ولا خلاف أن المعلول يتكرر بتكرار العلة ، كذلك وجب أن يتكرر المشروط بتكرار الشرط [2] .

ولأنه لاخلاف أن النهي المتعلق بالشرط ، يتكرر بتكرار الشرط ، فكذلك الأمر يكون كذلك ، لأنه ضده ، ولأن عمل أحدهما في الفعل ، مثل عمل الآخر في الكف عن الفعل .

وأما الدليل لنا ، أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار ، كذلك المعلق بالشرط ، لأن الشرط لا يقتضي إلا تأخر الأمر إلى وجود الشرط ، ثم إذا وجد الشرط يصير الأمر بمنزلة الابتداء في هذه الحالة ، فلا يفيد إلا ما يفيده عند ابتدائه .

ولأنه إذا قال لغلامه : إذا دخلت السوق فاشتر كذا ، فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشتري اللحم ، وهذا معلوم قطعاً ؛ ومن ادعى خلافه فهو مكابر .

وأما تعلقهم بالأوامر الواردة من الشرع على التعليق بالشرط .

فقلنا : لم يكن ذلك يقتضيه الأمر ، بل كان ذلك بدلائل دلت عليه ، وقرائن

= التكرار لفظاً، ويقتضيه قياساً، كما ذهب إليه القاضي البيضاوي في المنهاج ٢/٤١ نهاية السول ط. صبيح.

(١) أي مطلقاً، لفظاً، بمعنى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار فيفيده.

(٢) هذا الكلام ليس بصحيح، لأنه لا تلازم بين الشرط والمشروط في الوجود، أي لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بالاتفاق، والتلازم بينهما في العدم، أي يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، والعلة ليست كذلك، إذ يوجد بينهما وبين المعلول تلازم في الوجود والعدم.

وما وجد من الشروط في القرآن لزم من وجودها وجود المشروط، ليس من ذات الشرط وإنما من أمر آخر، وهو إما مقارنة الشرط للسبب، وإما كون الشرط سبباً.

اقترنت بالأمر ، فأفادت ذلك .

وأما التعلق بالعلة .

قلنا : العلة موجبة للحكم ، والموجب لا ينفك عن الموجِب ، أو هي دلالة على الحكم ، والدلالة لا تنفك عن المدلول .

وأما الشرط فليس بموجب للحكم ، ولا هو دلالة عليه ، إنما / ١٨ ـ أ / هو علامة على الحكم فحسب ، ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط .

وسنبين بعد هذا الفرق بين العلة والشرط .

وعلى الإيجاز نقول ههنا : إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر ، وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط ، بل يحتاج إلى موجب يوجبه ، وهو العلة .

مثال هذا : أن كون الواحد منا حياً ، شرط لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يثبت بكونه حياً ، بل بمعنى آخر وراء الحياة .

وأما تعلقهم بالنهي فقد أجبنا عنه في المسألة الأولى ، والله أعلم .

مسألة *

في الأمر هل يفيد الفور أو التراخي

الفور والتراخي في الأمر

وإذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد ، فهو على الفور أو التراخي[1] ؟ اختلف أصحابنا فيه .

فقال أبو علي بن خيران[2] ، وأبو علي بن أبي هريرة[3]، وأبو بكر

---

(١) وهذه المسألة أيضاً مبنية على مسألة التكرار في الأمر المجرد، فمن قال: إن الأمر المجرد يفيد التكرار، قال بأنه يفيد الفور، وإنما الخلاف هنا فيمن نفى التكرار في الأمر المجرد.

(٢) هو الإمام أبو علي، الحسين بن صالح بن خيران، أحد عمداء أصحابنا في المذهب، كان ذا ورع وتقوى، عرض عليه القضاء فأباه، توفي سنة ٣٢٠ هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/٢٧١ ، تهذيب الأسماء ٢/٢٦١ ، المجموع ١/٢١١ ، طبقات العبادي ٦٧ ، طبقات ابن هداية الله ص/١٥ ، تاريخ بغداد ٨/٥٣ ، شذرات الذهب ٢/٢٨٧ ، وفيات الأعيان ٢/١٣٣ ، العبر ٢/١٨٤ ، مرآة الجنان ٢/٢٨٠ ، المنتظم ٦/٢٤٤ ، البداية والنهاية ١١/١٧١).

(٣) هو الإمام القاضي أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، من كبار أصحابنا أصحاب الوجوه في المذهب، له مصنفات منها شرح مختصر المزني، ولِيَ قضاء بغداد، ومات سنة ٣٤٥ هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/٢٥٦ ، تهذيب الأسماء ٢/٢٦١ ، تاريخ بغداد ٧/٢٩٨ ، شذرات الذهب ٢/٣٧٠ ، وفيات الأعيان ٢/٧٥ ، طبقات الشيرازي ص/٩٢ ، طبقات العبادي ص/٧٧ ، ابن هداية الله ص/٢١ ، العبر ٢/٦٧ ، مرآة الجنان ٢/٣٣٧ ، النجوم الزاهرة ٣/٣١٦ ، البداية والنهاية ١١/٣٠٤).

القفال[1]، وأبو علي[2] صاحب «الإفصاح»[3]: إنه على التراخي[4]، وهو

---

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الكبير الشاشي، وهو علم من أعلام مذهبنا الشافعي، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر.
كان إماماً في التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والكلام، واللغة، والشعر، وهو أول من صنف في الجدل، توفي عام ٣٦٥هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/٢٠٠، طبقات الشيرازي ص/٩١، العبادي ص/٩٢، ابن هداية الله ص/٢٧، شذرات الذهب ٣/٥١، العبر ٢/٣٣٨، النجوم الزاهرة ٤/١١١، وفيات الأعيان ٤/٢٠٠، الوافي بالوفيات ٤/١١٢، اللباب ٢/٢٧٥، تهذيب الأسماء ٢/٢٨٢، مرآة الجنان ٢/٣٨١).

(٢) هو الإمام أبو علي الطبري، الحسن بن القاسم، أخذ الفقه عن أبي علي بن أبي هريرة، وبرع في الفقه، والأصول، والخلاف، والجدل.
له مصنفات منها الإفصاح في الفقه، والعدة، والمحرر، وكتاب في الأصول، وكتاب في الجدل، وغيرها.
توفي سنة ٣٥٠هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/٢٨٠، تهذيب الأسماء ٢/٢٦٢، المجموع ١/١٤٩، طبقات الشيرازي ص/٩٤، العبادي ص/٨٤، ابن هداية الله ص/٢٢، شذرات الذهب ٣/٣، تاريخ بغداد ٨/٨٧، المنتظم ٧/٥، العبر ٢/٢٨٦، البداية والنهاية ١١/٢٣٨، النجوم الزاهرة ٣/٣٢٨، وفيات الأعيان ٢/٧٦، مرآة الجنان ٢/٣٤٥).

(٣) وهو من نفائس الكتب التي صنفت في المذهب.

(٤) ومعنى التراخي هنا: أن التأخير جائز، وأن مدلول افعل، طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على الفور، على ما يقتضيه ظاهر العبارة، فإن هذا لم يذهب إليه أحد كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق-١٩٦ ـ ب) والسعد في التلويح، وقد سبقهما إليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٣٣.
والعبارة الأدق في الموضوع هي عبارة الإمام الشيرازي إذ قال: الأمر المطلق لا يقتضي الفعل على الفور، وانظر التبصرة ص/٥٢.
وهذا هو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٥٢، واللمع ص/٨، والغزالي في المستصفى ٢/٩، والآمدي في الإحكام ٢/٢٤٢، وابن الحاجب في المنتهى ص/٦٨ والمختصر والرازي في المحصول ٢/١٨٩، والقاضي البيضاوي في المنهاج ٢/٣٥ إبهاج، وأبي الحسين البصري في المعتمد ١/١٢٠، قال إمام الحرمين: وهو =

قول أكثر المتكلمين ، ونصرة أبو بكر محمد بن الطيب [1] ، وقال به أبو علي [2] ، وأبو هاشم [3] .

وزعم أبو بكر الصيرفي [4] من أصحابنا ، والقاضي أبو حامد [5]، وأبو بكر

= اللائق بتفريعات الشافعي في الفقه اهـ البرهان ١/٢٣٢ ونقله ابن السبكي والآمدي عن القاضي أبي بكر.

(١) مرت ترجمته.

(٢) هو أبو علي محمد عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي، شيخ المعتزلة، وهو عندهم الذي سهل علم الكلام، وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً، وإليه تنسب الجبائية من المعتزلة، توفي سنة ٣٠٣هـ.
(العبر ٢/١٢٥، شذرات الذهب ٢/٢٤١، الفرق بين الفرق ص/١٨٣، وفيات الأعيان ٤/٢٦٧).

(٣) مرت ترجمته.

(٤) هو الإمام الكبير أبو بكر محمد بن عبدالله الصيرفي، كان من أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، كما كان ذا نبوغ بالنظر والقياس.
له مصنفات منها «شرح رسالة الشافعي» في الأصول، وكتاب في الإجماع، و«دلائل الأعلام على أصول الأحكام» في الأصول أيضاً، توفي سنة ٣٣٠هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/١٨٦، تهذيب الأسماء ٢/١٩٣، طبقات الشيرازي ص/٩١، ابن هداية الله ص/١٨، شذرات الذهب ٢/٣٢٥، العبر ٢/٢٢١، وفيات الأعيان ٤/١٩٩، الوافي بالوفيات ٣/٣٤٦، تاريخ بغداد ٥/٤٤٩، اللباب ٢/٦٦، الفهرست ٢١٣).

(٥) هو القاضي أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامري، أحد عظماء أصحابنا أصحاب الوجوه في المذهب، له مصنفات منها «شرح مختصر المزني» و«الإشراف على أصول الفقه» توفي سنة ٣٦٢هـ.
(طبقات ابن السبكي ٣/١٢، تهذيب الأسماء ٢/٢١١، المجموع ١/١٩٨، طبقات الشيرازي ص/٩٤، العبادي ص/٧٦، ابن هداية الله ص/٢٧، شذرات الذهب ٣/٤٠، العبر ٢/٣٢٦، وفيات الأعيان ١/٦٩، البداية والنهاية ١١/٢٠٩، طبقات الإسنوي ٢/١٤٩، الوافي بالوفيات ٥/١٢٩، مرآة الجنان ٢/٣٧٥، الفهرست ١/٢١٤).

ابن الدقاق[١] أنه على الفور ، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة [٢] ، وذهب إليه طائفة من المتكلمين [٣] .

وقال بعضهم : إنه على الوقف ، ولا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل [٤] .

---

(١) هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق، فقيه شافعي، أصولي، له خبرة بكثير من العلوم، وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وشرح المختصر، وولي القضاء بكرخ بغداد، توفي سنة ٣٩٢هـ.
(طبقات الشيرازي ص/٩٧، تاريخ بغداد ٣/٢٢٩، الوافي بالوفيات ١/١١٦، طبقات الإسنوي ١/٥٢٢، المنتظم ٧/٢٢٢).

(٢) لقد اشتهرت نسبة هذا المذهب بين الأصوليين لأصحاب أبي حنيفة كما نسبه ابن السمعاني هنا، فنسبه لهم الشيرازي في التبصرة ص/٥٣، وإمام الحرمين في البرهان ١/٢٣١، والآمدي في الإحكام ١/٢٤٢، والغزالي في المنخول ص/١١١، والبصري في المعتمد ١/١٢٠ كما نسبه إلى الحنفية غيرهم ممن لا داعي بالإطالة بذكرهم.
إلا أنه في نسبة هذه القول لأصحاب أبي حنيفة نظر، إذ المعروف في كتب الحنفية أنه لا يدل على الفور، بل على التراخي، كما هو مذهبنا ومذهب الجمهور، وقد صرح بذلك السرخسي في أصوله ١/٢٦ فقال: والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور، نص عليه في الجامع - أي محمد بن الحسن.
كما صرح بذلك ابن الهمام في التحرير، وصدر الشريعة في التنقيح، والسعد في التلويح، والنسفي في المنار، وغيرهم من أئمة الحنفية، وانظر فواتح الرحموت ١/٣٨٧، وتيسير التحرير ١/٣٥٦.
ولكن المعروف أن هذا مذهب الكرخي منهم، فقد نقلوه عنه، ولم يقروه عليه، بل اختاروا ما اختاره الجمهور، والله أعلم بالصواب.

(٣) وهو قول الإمام مالك، كما نقله عنه القرافي في مختصر تنقيح الفصول ص/٤٦، وعليه جمهور المالكية من غير **المغاربة**.
وقال أبو الخطاب الحنبلي: إنه الذي يقتضيه ظاهر مذهبهم، كما نقله ابن السبكي في رفع الحاجب (١ - ق ١٩٦ - ب) وأشار إليه ابن بدران الحنبلي في المدخل ص/١٠٣، ونقله ابن السبكي في الإبهاج ٢/٣٦ عن ابن داود كما نقله عنه صفي الدين البغدادي في قواعد الأصول ص/١١٠.

(٤) وهذا الذي اختاره إمام الحرمين في البرهان ١/٢٤٧، والغزالي في المنخول =

واعلم أن قولنا : إنه على التراخي ، ليس معناه على أنه يؤخره عن أول أوقات الفعل ، لكن معناه : أنه ليس على التعجيل .

والجملة أن قوله : افعل ، ليس فيه عندنا دليلٌ إلا على طلبِ الفعلِ فحسب ، من غير أن يكون له تعرضٌ للوقت بحال .

وعند الآخرين أنّ قوله : افعل ، يقتضي الفعلَ في أولِ أوقاتِ الإمكان .

فمنهم من قال : إن لفظ الأمر يقتضي ذلك [1] .

ومنهم من قال : إن الوجوبَ المستفادَ بالأمرِ يقتضيه .

أما من قال منهم : إن لفظ الأمر يقتضي ذلك ، فاستدلوا بأمر السيد عبدَهُ ، وصورتُهُ : أن السيد إذا أمر عبدَه أن يسقيَهُ الماءَ ، فهم منه أن يعجل سَقْيه الماء ، ولو لم يفعل استحسن العقلاء ذمه على تأخيره سَقْيَه .

قالوا : **فإن قلتم** : إنه اقتضى ذلك بقرينة .

نقول : إن السيد يعللُ ذَمَّهُ لعبدِه فيقول : أمرتُه بشيء فأخره ، فلا سبيلَ للذم [2] إلا على مجردِ تأخيرِ الأمر ، هذا دليل .

واستدل أيضاً من قال : إن لفظ الأمر يقتضي التعجيل ، بأن الوقتَ وإن لم يكنْ مذكوراً في لفظ الأمر ، فإن الفعلَ لما كان إنما يقع في وقت ؛ وجب أن يفيد

= ص/١١١، والواقفية هنا فريقان.

الأول يقول: إذا أتى بالمأمورات أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي في المنخول، وإن أخر لا يقطع بخروجه عن العهدة.

والثاني يقول: إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه ممتثلاً، وخروجه عن العهدة، لجواز إرادة التراخي.

قال الغزالي في المنخول ص/١١١ بعد أن نسب هذا القول لغلاة الواقفية: وهذا بعيد.

وصرح ابن الصباغ بأن قائل هذا لا يجوز فعله على الفور، وهو خلاف إجماع الأمة، نقله عنه ابن السبكي في الإبهاج ٢/٣٦.

ونسب ابن الحاجب هذا القول في المنتهى ص/٦٨ للشيعة.

(١) في الأصل [كذلك].

(٢) في الأصل [الذم].

إيقاعه في أقرب الأوقات إليه ، كما أن ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعتاق تفيد وقوعها في أقرب الأوقات إليها ، ببينة أن هذه الأشياء إيقاعات من غير أن يكون فيها تعرض للوقت ، فإذا كان موضوعها على التعجيل ، لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقاع ، كذلك الأمر الذي هو طلب الفعل .

وأما دليلهم من حيث النظر في فائدة الأمر فمن وجوه :

منها : أن الأمر / ١٨ ـ ب / قد اقتضى وجوبَ الفعل في أول [الوقت] [١] .

والدليل عليه : أنه لو أوقعه المكلف فيه أسقط بذلك الفرض عن نفسه ، فجواز تأخيره **نقض** لوجوبه ، لأن حدَّ الواجب ما لايسع تركه ، ولاشك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه ، فثبت أن في التأخير نقض الوجوب ، وإلحاقه بالنافلة ، وهذا باطل ، وهذا دليل معتمد .

قالوا : فإن قلتم : إن التأخير لا ينقض الوجوب ، ولا يلحقه بالنافلة ، لأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً ، وهذا لا يجوز الإخلال به ، لأنه وإن أخره فلا بد أن يفعله في زمان غيره .

فهذا غير صحيح ، لأن الإلزام هو وجوبه في أول أوقات الإمكان ، ثم جواز تركه فيه ، فقد التحق بالنافلة في هذا الوقت ، وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على الإطلاق ، حتى تفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة ، إنما الإلزام التحاقه بالنافلة في وقت وجوبه .

قالوا : وقول بعض أصحابكم : إن التأخير إنما جاز ببدل يقيمه مقام فعله ، وهو العزم على فعله في الوقت الثاني [٢] ، فهذا كلام باطل لأنه أولاً : إثبات بدل

---

(١) في الأصل [الفعل] وهو سبق قلم من الناسخ، ولا معنى له، والمثبت الصواب.

(٢) مسألة العزم على الفعل في ثاني الوقت خلافية، ومن قال بوجوب العزم، قال: إنه على الفور بمجرد بلوغ الأمر، وقد أشار إليها الشيرازي في اللمع فقال: «إذا ورد الأمر بالفعل مطلقاً، وجب العزم على الفعل على الفور».
والعزم على الفعل ليس ليكون العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت، وإنما هو من مقتضيات الإيمان إذ يجب على كل مسلم أن يعزم على امتثال كل أمر يرد إليه من الشارع، وانظر كتابنا الوجيز ص/٦١.

العبادة لا دليل عليه[1] .

فإن قلتم : وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل في الثاني - دليل .

نقـول لكم : ومن يسلم هذا الإجمـاع ، بل لو قيـل : إن الإجماع على سقوط وجـوب العـزم ؛ كان صحيحاً ، فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن أول وقتهـا من [دون][2] أن يُخْطـر ببـالـه عزمـاً أو ترك عزم ؛ فإنـه لا يعلم بين الأمة خلاف أنـه يجوز له ذلـك ، وإذا فعـل الصلاة من بعدُ في وقتها ؛ لم يكن عليه وزر ولا وبـال ، وقـالـوا : اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم الذي هو أصل مايجب على كل مؤمن من التـزام الفعـل ، وكـونـه على أدائه وترك الإخلال به ، وهذا أمر لا يختص بالأوقات ، فإنه يجب على كل إنسان في العبادات قبل دخول أوقاتها ، وبعد دخولها ، في قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها .

قالوا : ولأن العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال ، لأن البدل ما يقوم مقام الأصل في وجوه مصالحه[3] ، وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام العبادة بحال ، فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما .

قالوا : فإن قلتم : إنه يقوم مقامه في الوقت الأول دون الوقت الثاني .

نقول : إذا قام مقامه في الوقت الأول ، وقضية الفعل في الوقت الأول سقوط الفرض عن المكلف ، فينبغي أن يقوم مقامه في هذه[4] القضية .

قالوا : ولأنكم اعتقدتم بهذا الأمر فرضاً آخر معجلاً ، وهو العزمُ على الفعل ، من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرضٌ له ، واعتقدتم تأخيرَ الفعل مع اقتضاءِ الأمرِ الفعل ، ولا دليل فيه على التأخير ، وهذا خطأ فاحشٌ ، فبطل قول من قال : إن / ١٩ - أ / العزمَ بدلٌ ، وصح الدليل الذي تعلقنا به .

دليـل آخـر للقـائلين بمـوجب الأمر على الفور : وهو أن الأمر بالفعل يقتضي

---

(١) في الأصل [عليها].

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وبدونه لا يستقيم الكلام.

(٣) في الأصل [مصالحها].

(٤) في الأصل [هذ].

الفعـل ، ويقتضي اعتقـادَ وجوبِهِ ، ويقتضي العزمَ على فعله ، ثم كان اقتضاؤهُ اعتقـادَ الـوجـوبِ ، واقتضـاؤه العزمَ على فعله على الفورِ والتعجيلِ ، فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف .

وتعلقـوا بالنهي أيضـاً ، فإنه يقتضي الانتهاءَ عن الفعل على الفور ، فكذلك الأمرُ يكون اقتضاؤه بالفعل على الفورِ ، لأن كل واحد نظيرُ صاحبه .

وممـا يعتمـدون عليـه وهو شبه المسألة وأشكالها ؛ أن القول بالتأخير يؤدي إلى أقسـام كلهـا باطلة ، فيكـون باطـلاً في نفسه ، لأن ما يؤدي إلى الباطل باطلٌ ، **وإنـما قلنـا ذلـك** لأنـه إذا جاز التأخـير فلا يخلو ، إمـا أن يجوز إلى غايـة أَوْ لا إلى غايـة ، فإن جاز لا إلى غايـة ، فإمـا أن يجوزَ إلى بدلٍ أَوْ لا إلى بدلٍ ، فإن قلتم يجوز لا إلى بدل ؛ فهذا نقضٌ لوجوبه ، وإلحاقٌ له بالنوافل ، وإن قلتم يجوز إلى بدل ، فإما أن يكون البدلُ هو العزمَ على فعله في الوقتِ الثاني ، أو الوصية به ، فأمـا العـزمُ فقـد أبطلنـا كونـه بدلاً ، والمعتمـد في إبطـاله ، أنه لا دليل على كونه بدلاً ، فلا يجوز تأخير العبادة إلى بدل لا دليل عليه .

فإن قلتم : إن الإجماعَ ثابتٌ على وجوب العزم ؛ فقد بينا أن لا إجماعَ ، وعلى أنه وإن وجب العزمُ ؛ فوجوب الشيءِ لا يدل على أنه يكون بدلاً من غيره ، بل الأصح أن الأمر يوجب الفعل أصلاً ، ويوجبُ العزم عليه أصلاً ، إلا أن وجوب أحدهما بالصريح ، ووجوب الآخر بالدلالة .

وأمـا القـول بجـواز التأخـير إلى بدل الـوصيـة ، فباطل أيضاً ، لأنه ليس كلُّ العبـاداتِ مما يجوز الـوصـايُة بفعلها ، وعلى أنه إن كان أمر الله تعالى لنا أن نفعل العبادة ، لا يمنع من أن نعزمَ على الإخلال بها ونوصيَ غيرنا بها ؛ لم يمنع أيضاً أمـرنـا الـوصيَّ أن يوصيَ بما وصينـاه به ، ويخـل بفعله بنفسـه ، وكذلك القول في الوصي الثاني والثالث ، إلى ما لا يتناهى .

قالوا : وإن قلتم : يجوز التأخيرُ إلى غاية ، فلا يخلو لنا أن تكونَ الغايةُ مُعَينةً أو موصوفة .

فالمعينة أن يقالَ : يجوزُ له تأخيره إلى اليوم الثاني ، أو الثالث ، أو وقت كذا ،

أو سنة كذا ، فلا يجوز تأخيره بعده ، وهذا لم يقل به أحد ، ولا دليل عليه ، فهو باطل .

وأما الموصوفةُ ، فهو أن يقال : يجوز له تأخيره إلى الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو أخر عنه فاتَ ، وهذا لا يخلو ، إما أن يغلبَ على ظنه لا بأمارةٍ ، أو يغلبَ على ظنه بأمارة ، من شِدَّةِ مرضٍ ، وعلوِّ سِنٍّ ، وغير ذلك ،

وهذا باطلٌ أيضاً .

أما غلبة الظن لا عن أمارة ، فليس بشيء ، لأن الظن لا عن أمارة لا يجوز تعليق حكم الشرع به ، ولأنه قد يغلب الظن على السوداوي [1] في الموت وغيره ، ولا يجوز أن يعتبر مثل هذا الظن في شيء .

وأما الظن / ١٩ ـ ب / **عن أمارة** ؛ فهو باطل أيضاً ، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة وبغتة ، فلا يوجد لهم غلبة الظن فيموتون ، فما قلتم : يقتضي أنه لم تجبْ عليهم العبادةُ ، لأنه قد جاز عندكم التأخيرُ إلى غاية ، ولا غايةَ في حقهم ، وكان التأخير لهم جائزاً على الإطلاق ، فانتقض الوجوب في حقهم أصلاً ، يبينه ـ وهو الإشكال ـ أن الأمر بالفعل يقتضي الفعلَ لا محالةَ ، وهذا الطريقُ صار موجباً للفعل على ما سبق بيانه ، وعلى ما قلتم ، لا يكون موجباً للفعل ، لأنه لا يكون مقتضياً للفعل لامحالة ، لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه في وقت ما ، فلا وجوب ، وإن تضيق عليه في وقت ما فلا يكون ذلك التضييق على العموم في حق المكلفين ، فإنه إن تضيق في حق من يغلب على ظنه ، لايتضيق في حق من لا يغلب على ظنه ، ويموت بغتة ، فلا يكون الأمرُ مقتضياً للفعل لا محالة ، فينتقضُ الوجوبُ .

والحرف أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم ، فلا يجوز أن تكون علامة

---

(١) في الأصل [السوداي] وهو تصحيف، والمثبت الصواب على ما في المعتمد ١٣٢/١، والمحصول ١٩٧/٢، وهي نسبة إلى السوداء، وهي أحد الأخلاط الأربعة التي يتألف منها الجسم، في قول المتقدمين من الحكماء، فإذا زادت أو نقصت، اضطربت قوى الإنسان العقلية، فاضطربت ظنونه، وانظر طبقات الإسنوي ٦٠٤/٢.

الوجوب إلا على العموم .

وأما حجة القائلين بالتراخي وهو الأصح ، يدل أولاً على أنه ليس في لفظ قوله : « افعل » دليلُ على صفةِ الفورِ والتعجيلِ ، فنقول : قوله : «افعل» صيغة موضوعةٌ لطلب الفعل ، فلا يقتضي إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة ، كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء ، فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ، ولا تفيد زيادة عليها ، وأقرب ما يعتبر صيغةً ، طلب الفعل في المستعمل بصيغةِ الخبرِ عن الفعل الماضي ، ثم لو أخبر عن فعلٍ في الماضي ، لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجردِ الفعل ، ويكونُ خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قريبة أو بعيدة على وجه واحد كذلك ههنا[1] .

وهذا لأن قوله لغيره : « افعل » ، ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما ، وإنما هو مجردُ طلبِ الفعل ، وليس فيه دليلُ على وقتٍ متقدم وعلى وقتٍ متأخر ، ولا يجوز أن يدل اللفظُ على ما لا يتعرض له اللفظ ، وهو كالمكان ، فإنه لا يتقيد الأمر بمكانٍ دون مكان بَيَّنا أنه لا يتعرض له الأمر ، فصار ماقالوه تقييدُ أمرٍ مطلقٍ من غير دليل على التقييد ، وهذا لا يجوز ، كيف . . ؟ وقد جعلوا[2] تقييد المطلق نسخاً له في كثير من المسائل على ما عرف من مذهبهم . . ؟

يزيد ما قلناه إيضاحاً أن قوله : « افعل » قضيته ايقاع الفعل فحسب ، إلا أن الزمان من ضرورته ، لأن الفعل من العباد لايصير موقعاً إلا في زمان ، فصارت الحاجة ماسةً إلى الزمان، ليحصل الفعل موقعاً ، والزمانُ الأول ، والثاني ، والثالث في هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل - واحدٌ ، وإذا استوت الأزمنة في هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان ، وصار كما لو قال : افعل كذا في أي زمان شئت .

فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر / ٢٠ - أ / لا يقتضي التعجيل بلفظه ، ثم يدل على أنه لا يقتضي التعجيل بفائدة **فنقول** :

---

(١) في الأصل [هاهنا] بالألف.

(٢) في الأصل [وقد حملوا] وهو تحريف من الناسخ .

لو كان يقتضي التعجيــل بفــائـدتـه لكـان يقتضيـه من حيث أن الأمـر يفيـد الـوجـوب ، ولا يتم الـوجـوب مع القـول بجواز التراخي ، **وهذا لا يصح** ، لأن الـفـعـل يجوز أن يكــون واجبــاً على المكلف ، وإن كان مخيراً بين فعله في أول الـوقت ، وفعله فيـما بعـده ، فيجـوز له التأخـير ما لم يغلب على ظنـه فواتُه إن لم يفعله ، فمتى غلب على ظنه فواتُه إن لم يفعله ، حَرُمَ التأخير ، فيكونُ هذا الأمر مقتضياً طلب الفعل منه في مدة عمره ، بشرط أن لا يخلى زمان العمر منه ، فيصير واجباً عليه بوصف التوسعِ ، لا بوصف التضييقِ ، والتكليفُ على هذا الوجه لا يمنع منه معقولٌ ولا مشروعٌ .

أمـا المعقـول ؛ فلأنـه لو صرح بمثـل هذا الأمـر لم يكن مستنكراً عند أحد من العقـلاء ، ولـو قال السيـد لغلامه : افعل كذا ، أو قال : افعل في شهر كذا ، أو سنة كذا ، ومراده أن يأتي به في أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط أن لا يخلي المدة منه ، فإنه يكونُ صحيحاً غير مستبعدٍ ولا مستنكر .

وأمـا المشـروع ؛ فقـد ورد الشرع بمثاله ، وذلك في الصلوات المفروضات في الأزمنة المعلومة لها ، وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات والزكوات على أصولهم ، ولهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه في أي زمان فعله يكون مؤدياً ، ويَحْسُنُ أن يوصفَ بالامتثال لأمره .

ولهـذا المعنى أجمـع أهل العلم أيضاً أن الأيمان على الأفعال يحصل البرُّ فيها ، سواء أتى بالأفعـال على الفـور ، أو على التراخي ، فثبت أنه لا دليل على صفةِ الفورية ، لا من جهة لفظِ الأمر ، ولا من جهة فائدته ، والقولُ بالشيء بلا دليل عليه باطل .

فإن قالـوا : أليس مع هذا كله أحببتم المسـارعـة والمبادرةَ في الأوامر ، فكذلك جاز أن يوجب ذلك .

قلنـا : إنـما أحببنـا المسـارعـة والمبـادرة بلا دليـل من جهة اللفظ ، ولا من جهة معنـاه ، لكن بدليـل أجنبي جاء من جهـة الشـرع في استحبـاب المبـادرة إلى كل الطاعات ، والكلام في الاقتضاء من حيث اللفظ .

وقد دلَّ على ما ذكرناه أيضاً قصة عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه في زمان الحديبية حين صُدَّ النبيُّ ﷺ عن البيتِ ، ووقع الصلح على الرجوع في ذلك العام : « أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام ؟ فقال له أبو بكر : قال العام ؟ قال : لا ، قال : فسندخل »[1] فسكت عمر ، وعلم الحق من قوله ، وكذلك سائر الصحابة رضي الله عنهم علموا ذلك ، واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق ، مع وجود تراخي الدخول ، فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه ، فكذلك في الأمر يكون بمثابته .

وسؤالهم على ما ذكرناه بما أوردناه في شبههم سننفصل[2] منها ، ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى .

الجواب :

أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد / ٢٠ ـ ب / إذا أمر غلامه بسقيه الماءَ .

قلنا : إنما عقل التعجيل في ذلك الأمر بقرينة دلت عليه ، وهو علم العبد أن السيد لا يستدعي الماء ، إلا وهو محتاج إلى شربه ، هذا هو الأغلب ، ولو لم يوجد إلا الأمر فإنه لا يعقل ذلك .

وأما قولهم : إن السيد يقول : أمرته بكذا فأَخَّرَهُ .

قلنا : وقد يعتذرُ العبد فيقول : أمرني بكذا ، ولم يأمرني بتعجيله ، ولا علمتُ أن عليه في تأخيره مضرةً .

وأما كلامهم الثاني :

قلنا : هذه الأحكام التي تعلقوا بها عامةُ صِيَغها صيغُ أخبار ، وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قربٍ من المخبر عنه ولا بعدٍ إلا بدليلٍ تقترنُ به .

وأيضاً : فإن هذه العقودَ في الشرع إيقاعاتٌ تقتضي أحكاماً على التأبيد ، فلا

---

(١) انظر هذا الخبر وتفصيله في كتب السيرة، في عمرة الحديبية، وانظر إمتاع الأسماع ١/٢٩٣، وزاد المعاد ٢/١٢٥ ـ ٢/١٢٨ .

(٢) في الأصل [وسننفصل].

بد أن تتصل أحكامها بالعقود ، ليصح القول بإثباتها على التأبيد ، وهومثل النهي في مسألتنا ، فإنه لَّما اقتضى الانتهاء ، والكف على التأبيد ؛ اقتضى الانتهاء على الفور ليصح القولُ بثبوتها على التأبيد .

فإن قيل : كون الحكم إذا وقع دام ، لا يمنع من النظر في ابتداء وقوعه ، أنه يقع معجلاً أو على التراخي ، وهو كالملك في الثمن المؤجل ، فإنه يقع الملك فيه في المستقبل ثم إذا وقع دام ، ولا يمنع ذلك من النظر في ابتداء وقوعه ، أنه على التعجيل أو على التراخي ، ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه .

قلنـا : إذا كان قضيـة الشيء أن يكـون حكم على الدوام ؛ فاعتقاد التراخي فيـه يفضي إلى اعتقـاد الحـزم في صفة الدومية ، لأنه يتراخى ويتراخى إلى زمان يوجد حكم الشيء (1) في ذلك الزمان ، ولا يتصور معنى الدوم فيه ، فلهذا قلنا : إنه يكون على الفور ، على تثبيت صفة الدوام .

ثم نقول في هذه المسائل التي قاسوا عليها : لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفـاظ ، وإنـما ثبت بإثبـات الشـرع لها ذلـك ، وكـلامنا وقع في مقتضى صيغة اللفظ ، فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه ، وهذا جواب معتمد .

وأما دليلهم الذي قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم : إن الأمر قد أفاد الوجوب في أول أوقات الإمكان .

قلنـا : أي شيء تعنـون بهذا ؟ إن عنيتم أنـه أفاد الوجوب في أول الوقت على وجـه لا يجوز تأخيره عنـه ؛ فلا نسلم ذلك ، وإن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع عن الواجب ؛ قلنا : ولم قلتم إذا كان على هذا الوصف وجب أن لا يجوز التأخير ؟

فإن قلتم : لأنه إذا كان واجباً في أول الوقت ، وجاز التأخير ، أدى إلى نقض وجوبه ، وإلحاقه بالنوافل .

قلنا : لا يؤدي إلى ذلك ، لأنه إنما يؤخر ، لا لأنه غير واجب ، بل يؤخر لأنه واجبٌ موسع عليه في وقته ، **والواجب على وجهين** ، واجب موسعٌ على المكلف

---

(1) هذه الكلمة ليست واضحة في الأصل، والمثبت استظهرته من السياق.

في وقتـه ، وواجب مضيق على المكلف في وقتـه ، فالمضيقُ عليـه في وقتـه لا يجوز تأخيره ، فأمـا المـوسعُ عليـه في وقتـه يجوز تأخيـره ، وهذا التأخيرُ لا يخل بصفة الـواجبيـة ، لأنـه جُوِّزَ لنـا التأخير عن أول أوقات / ٢١ ـ أ / الإمكان إلى وقت مثله في الإمكـان ، وشـرط عليـه أن لا يخلي كل الوقت عن الفعل ولو أخلا عصى وأثم ، فعلى هذا أفاد صفة الواجبية ، ولم يلتحق بالنافلة .

فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل .

وقـد سلك بعض أصحـابنا طريقاً آخر في الجواب وقال : إنما جاز التأخير إلى بدل ، وهـو العـزم ، وزعم أن الإنسـانَ إنما يجوزُ لهُ التأخيرُ بشرطِ أن يكونَ عازماً على فعله في الثاني .

وذكر القاضي أبو الطيب وجهين للأصحاب في وجوب العزم .

وهـذه الطـريقـة صعبُ تمشِيتهـا ، شاقٌ مَسْلَكُهـا ، للمسـائـل التي قالوها ، وما ذكرناه من الجواب معتمد ، وهو كاف .

ويقـال أيضـاً لهم : إنكم تعلقتم بسقـوط الأمـر عنـه بفعله في أول الـوقت ، بمعنى يستوي في ذلك الوقتُ الأولُ والثاني ، وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط ، من غير تعرض للوقت ، فإذا فعله في الوقت الأول فقد أوقع الفعل ، وإذا فعله في الـوقت الثـاني أو الثالث فقد أوقع الفعلَ ، فكان سقوط الفرض عنه بفعل المأمور في أول الوقت ، لا لمعنىً يرجع إلى الوقت ، بل كان لوجود حصولِ الفعل على ما اقتضـاه الأمـرُ ، وقـد استـوى في هذا المعنى كل الأوقـات ، فصـار جميـع الأوقات في هذا الوقت واحداً ، وصح الفعل في الوقت الثاني والثالث ، من حيث صحته في الوقت الأول ، ولم يؤد هذا التوسيع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بيّنا من قبل .

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل .

قلنا : ولم قلتم إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به ، وجب تعجيل المأمور به ، وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر ؟!! وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر .

فإن قالوا : إن الاعتقاد تابع للمُعْتَقَد ، فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد .

قلنا[1] ولم إذا وجب تعجيلُ الاعتقادِ مع هذا وجبَ تعجيل المعتَقَدِ ، ويتصورُ انفصالُ أحدِهما عن الآخر .

ثم يقال لهم : إنما وجب تعجيلُ اعتقادِ الوجوب ، لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف في أن الأمر يفيد الوجوب ، وقد وجد الأمر ، فكيف يتصور أن لا يعتقد وجوب الأمر ، والأمرُ على هذا الوجه ؟!! ، فأما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب في المأمور ، ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل ، وعلى أنا نقول يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسُّع كما يلزمه فعله على التوسع ، وإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ، ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل ، لم يقع الفرقان[2] بوجه ما .

وأما تعلقهم بفصل النهي ؛ فقد أجبنا عنه من قبل ؛ وهو أنه يقتضي الانتهاء على الدوام ، فإنما كان على الفور والتعجيل ، لأنا إذا لم نجعله على هذا الوصف أدى إلى بطلان صفة الدوامية فيه ، على ما سبق بيانه ، ويمكن / ٢١ ـ ب / أن يجاب على فصل اعتقاد الوجوب بهذا أيضاً .

وأما الذي ذكروه من بعد هذا ، وهو أن القول بجواز التأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

قلنا : لا يؤدي ، لأنا نقول : يجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت المأمور .

ونقول : إن الظن المعتبر هو الظن عن أمارة ، وهذا قسم صحيح جائز اعتقاده ، لأن الظن عن أمارة دليل من دلائل الشرع ، فيجوز بناء الأحكام

---

(١) في الأصل [«والمطالبة مع هذا» ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا] والظاهر أن الفقرة الأولى زيدت من الناسخ سهواً ، وإلا فلا معنى لها، ولذلك أسقطتها والله أعلم.

(٢) كذا في الأصل.

عليه ، بدليل الاجتهاد في الأحكام ، فكذلك هذا الحكم ، يجوز بناؤه عليه .

ولأن الله تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب في ابتداء الإسلام عند حضور الموت ، على ما قال تعالى : ﴿ كتِبَ عليكم إذا حضرَ أحدَكُمُ الموتُ إن تركَ خيراً الوصيَّةُ للوالدينِ والأقربينَ ﴾ (١) ، ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة الظن عن أمارة ، وقد بيّن الشرع إيجاب الوصية عليه ، كذلك ههنا يجوز أيضاً مثله .

وأما قولهم : إنه ربما يموت بغتة وفجأة .

قلنا : هذا الذي قلتم نادرٌ ، والظاهرُ الأغلبُ في حق الناس موافقة علامات حضور الموت ، واحساسُ الإنسان بضعفه وحضورِ أجله ، ومعرفتهُ بظهور علاماته فيه ، والنادرُ لا يدخل فيها بني أمرُهُ على الأعم الأغلب ، بدليل ما قلناه في الوصية .

فإن قالوا : ما قولكم إذا مات بغتة ، يموت عاصياً أو لا يموت عاصياً ؟ **فإن قلتم** : يموت عاصياً ؛ فمحال ـ لأنا أطلقنا له التأخيرَ ، واخترمتهُ المنيةُ من غير أن يُحِسَّ بحضورها ـ لم يتصور إطلاقُ وصفِ العصيانِ عليه ، لأن وصف العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال ، **وإن قلتم** : يموت لا عاصياً ، فلم يبق للوجوب فائدة .

الجواب : أنا نقول : يموت لا عاصياً ، ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب ، وذلك لأنا بينا أنَّ الوجوب على التوسع جائز ورودُهُ ، مشروعاً ومعقولاً ، وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب ، لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول في الفعل إلى وقت مثله في الفعل ، فلا يكون محرماً عليه ، لأن المحظور عليه في الواجبات تركها على الإطلاق ، والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يُفَوِّتُ المأمورَ ، والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويتُ المأمور ، ثم إذا أحس بالفوات ، وهو إذا ظهرت عليه أماراتُ حضورِ الموتِ ضيقنا عليه الأمر ، ومنعناه من التأخير ، فأما إذا بَغَتَهُ وَفجأه فهو غير مُفَوِّت للمأمور ، لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله ، وقد بينا أن مثل

(١) البقرة / ١٨٠ .

هذا لا يعد تفويتاً ، وإذا صار بحيث يؤدي إلى التفويت منعناه من التأخير ، فصار الفوات عند موته بَغْتَة محالاً به على الله تعالى لا على العبد ، لأنه قد فعل ما كان مطلقاً له ذلك ، وعند ذلك الفعل منه لم يصح وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه ، إلا أنه صار فائتاً بمعنىً من قبل الله تعالى ، فلم يجز أن يوصف / ٢٢ ـ أ / بالعصيان .

وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة في وقته ، وفات من هذا الوجه على العبد ، لم يجز أن يوصف بالعصيان ، وجعل الفوات لمعنىً من قبل الله تعالى ، كذلك ههنا ، وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب ، لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته ، فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا تبطل فائدة الوجوب .

فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ، ولم يبق على ما قررناه إشكال بوجه ما .

وهذا الفصل قد أعيا الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول في أصوله : لا يستقيم مع قولنا إنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب ، وكذلك زعم أن الصلاة في أول الوقت لا تجب ، والمفعول في أول الوقت ينبغي أن يكون نافلة ، وهذا ترك لمذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ ، ومساعدة للمخالفين .

وليس سبيل من ينتصب للتقدم في مذهبه ، ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه ، أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه ، ويوافق الخصوم ، بل ينبغي أن يبذل جهده ، ويجعل وكده بحل الإشكال ، فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ، ويهديه إليه ، ويتمثل قول عمرو بن معدي كرب [1] :

---

(١) هو عمرو بن معد يكرب بن عبدالله ، من قحطان ، ويكنى أبا ثور ، وهو فارس اليمن ، أسلم ثم ارتد ، ثم أسلم ، وكان عمر بن الخطاب ينظر إلى عمرو ويقول : الحمدلله الذي خلقنا وخلق عمراً ، تعجباً من عظم خلقه ، ومات في آخر خلافة عمر .
وانظر أخباره في الأغاني ، ومختارات ابن منظور ٣٦٦/٧ .

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع [1]

فأما أن يترك مذهبه ، ويوافق خصومه ، فمحال ، والله العاصم بمنه .

وإذا عرفنا هذه المسألة تخرج عليها مسألة الحج أنه يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان ، وقد ذكرنا وجه الكلام فيها .

وأما أبو زيد الدبوسي زعم أن الأمر بصيغته لا يدل على صفة الفورية ، إلا أن في الحج وجب فعله على الفور ، لأن تأخيره يؤدي إلى تفويته حقيقة ، والإدراك في السنة الثانية على الوهم والشك ، فلا يجوز القول بتأخير يؤدي إلى الفوات قطعاً بإدراك موهوم .

وهذا فصل قد ذكرناه في الخلافيات ، وذكرنا الكلام عليه في كتاب « الاصطلام » فتركنا الكلام عليه في هذا الباب ، واقتصرنا على ما ذكرناه ، والله أعلم .

---

(١) هذا البيت من أبيات قالها في أخته ريحانة بنت معد يكرب لما سباها الصِّمَّةُ بن الحارث، وأولها:

أمن ريحانةَ الداعي السميعُ يؤرقني وأصحابي هجوعُ

سباها الصمة الجُشمي غصبا كأن بياض غرتها صديعُ

مسألة

الواجب المضيق والموسع

وإذ بينا الكلام في الأمر المطلق وقضيته فنبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول :

اعلم أن الأمرَ الواردَ على التوقيت على وجهين :

أمرٌ مؤقت بوقت لا يفضل الوقتُ عنه، بل هو واردٌ بقدر الوقتِ، مثل صومِ رمضانَ، فإنه واجبٌ بأول دخولِ الوقت بلا خلاف.

ومعنى الوجوبِ بأول الوقت ؛ أنه يجب مباشرتُهُ مُقْتَرَ ن بدخول وقته [1] ، من غير تقديم ولا تأخير [2] .

وأما الوجهُ الآخرُ ، فهو الأمر المؤقتُ بوقت يفضل الوقتُ عنه ، وإن شئتَ قلتَ : يسع له ولغيره ، مثل الصلوات الخمس التي هي مؤقتةٌ بالأوقاتِ المعلومةِ ، ونعلم قطعاً / ٢٢ ـ ب / أن أوقاتها تسعُ لها ولغيرها ، وعندنا تجب هذه العبادات في أول أوقاتها وجوباً متوسعاً .

ومعنى الوجوب المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقات مثلها ، إلى أن يصل إلى وقت يعلمُ أنه إنْ أخر فاتَ ، فحينئذ يضيقُ عليه ، ويحرمُ عليه التأخيرُ ، وهذا قول أبي شجاع البلخي [3] من أصحاب أبي حنيفة ،

(١) في الأصل [وقته مقترناً] ولعل قوله مقترناً كررت سهواً من الناسخ.

(٢) ويعرف هذا بالواجب المضيق، ومقابله يعرف بالواجب الموسع، وكثير من الأصوليين يذكر هذه المسألة في مباحث الأحكام، أو المقدمات الأصولية وانظر الإبهاج ١ /٦٠، ونهاية السول ١ /٦٠، والإحكام ١ /١٤٩، ومنتهى السول ١ /٢٤، ومنتهى ابن الحاجب ص/٢٥، وفواتح الرحموت ١ /٧٣، وانظر كتابنا الوجيز ص/٦٠.

(٣) الذي في الأصل [أبي شجاع البلخي] وهو تصحيف من النساخ، وصوابه «ابن شجاع الثلجي» كما هو معروف في كتب الأصوليين، والمؤرخين.
وانظر المعتمد ١ /١٣٤، والتبصرة ص/١٠٦.
وهو محمد بن شجاع الثلجي، أبو عبدالله، فقيه أهل العراق في وقته، كان صاحب الحسن بن زياد اللؤلؤي، وأبي يوسف. له تصانيف، ورمي بالبدعة، ووضع =

وهو اختيار كثير منهم ، وإليه ذهب جمهور المتكلمين [1] .

وذهب الكوفي [2] ، ....

= الحديث، مع الديانة والتعبد، مات ساجداً في صلاة العصر سنة ٢٦٦هـ.
(تاريخ بغداد ٥/ ٣٥٠، ميزان الاعتدال ٣/٧٧، التبصير ١/ ١٦٨، تاج التراجم ص/٥٥، العبر ٢/٣٣، تقريب التهذيب ٢/ ١٦٩، شذرات الذهب ٢/ ١٥١، طبقات الفقهاء لطاش كبري زاده ص/٣٦).

(١) لم يتعرض ابن السمعاني هنا لمسألة العزم عند القائلين بأن الوجوب متعلق بأول الوقت على التوسع، وهم الجمهور، وخلاصتها أنهم اختلفوا في المكلف إذا أراد أن يوقع العبادة في الوقت الثاني، هل يجب عليه أن يعزم على هذا، ليجوز له التأخير؟ أم لا يجب عليه العزم؟.
فذهب جمهور المتكلمين إلى أنه يشترط العزم على الفعل في ثاني الوقت ليجوز التأخير إليه، وعليه القاضي أبو بكر، والغزالي في المستصفى ١/ ٦٩، والآمدي في الإحكام ١/ ١٤٩، والمنتهى ١/ ٢٤، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٥، والمختصر، ومن المعتزلة الجبائي، وابنه، وصححه الماوردي في «الحاوي» والنووي في «المجموع» وهو المفهوم من كلام الشيرازي في التبصرة ص/٦٢ أثناء مناقشة الخصوم، وعزاه الرازي في المحصول ٢/ ٢٩٢ إلى جمهور المتكلمين.
وذهب الفقهاء، والإمام الرازي في المحصول ٢/ ٢٩٢، وأتباعه، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/ ١٤١ ، والغزالي في المنخول ص/١٢١، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/ ١٨٧ بناني، ذهبوا إلى أنه لا يشترط العزم على ذلك، وهو اختيار ابن السمعاني هنا لما سيصرح به آخر المسألة، وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٦٠.

(٢) كذا في الأصل، وأظنه ـ والله أعلم ـ الكرخي أبو الحسن، فهو الذي ينقل عنه الخلاف في هذه المسألة، وذلك أن العراقيين من أصحاب أبي حنيفة القائلين بأن الوجوب يتعلق بآخر الوقت؛ اختلفوا في صفة المؤدي في أول الوقت.
فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض في آخر الوقت.
ومنهم من يقول: هو موقوف على حال المكلف، فإن أدركه آخر الوقت، وهو أهل للوجوب كان المفعول واجباً، وإلا كان نفلاً، وهو المنقول عن أبي الحسن الكرخي.
ومنهم من يقول: الوجوب متعلق بأحد شيئين إما الفعل وإما آخر الوقت، ونقله السرخسي في أصوله ١/ ٣٢ عن الكرخي أيضاً، وبذلك يكون عنه نقلان في المسألة.
وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٦١.
والكرخي: هو أبو الحسن عبدالله بن الحسين الكرخي، انتهت إليه رياسة الحنفية =

وأبو بكرالرازي[1]، وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنها تجب بآخر وقت، والمفعولُ في أولِ الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوب في آخره، مثل الزكاة المعجلة في الحول قبل انقضائه.

ومنهم من قال[2] : إنه موقوف ، إن أدركه آخر الوقت ، وهو أهل للوجوب[3] ، كان المفعول واجباً ، وإن أدركه آخر الوقت ، وهو ليس من أهل الوجوب ، كان المفعول تطوعاً .

ومنهم من قال : المفعول يكون واجباً ، فكان الوجوب متعلقاً بأحد شيئين ، إما آخر الوقت ، وإما اختيار الفعل[4] .

وتعلق من قال إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد[5] الواجب ما لا يسع تركه ، والصلاة في أول الوقت واسعٌ تركُها من غير حرج ، فدل أنها غير واجبة .

= بعد أبي حازم والبردعي، كان كثير الصوم والصلاة، صابراً، له مصنفات منها، الجامع الكبير، والجامع الصغير توفي سنة ٣٤٠هـ.
(تاج التراجم ص/١١٤، شذرات الذهب ٤/١٦٣).

(١) هو الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، فقيه حنفي، يميل إلى الاعتزال، وكان ذا عبادة وتقوى وورع، له مصنفات كثيرة منها: شرح الجامع الكبير، والصغير، أحكام القرآن، وكتاب في الأصول اشتهر باسمه «أصول الجصاص» توفي عام ٣٧٠هـ.
(مرآة الجنان ٢/٣٩٤، البداية والنهاية ١١/٢٩٧، النجوم الزاهرة ٤/١٣٨، طبقات المفسرين ١/٥٥، العبر ٢/٣٥٤، تاريخ بغداد ٤/٣١٤، الفوائد البهية ص/٢٨، الجواهر المضيئة ٨٥، شذرات الذهب ٣/٧١).

(٢) وهو منسوب لأبي الحسن الكرخي كما مر.

(٣) في الأصل [الوجوب].

(٤) وقد نسبه السرخسي لأبي الحسن الكرخي أيضاً، وانظر أصول السرخسي ١/٣٠-٣٢. ونقل الشيرازي في التبصرة قولاً ثالثاً للكرخي وهو أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين، ويتعين بالفعل، وانظر التبصرة ص/٦١.
وبذلك تكون النقول عن الكرخي ثلاثة.
أشهرها عنه أنه موقوف، إن أدركه آخر الوقت، وهو أهل للوجوب فواجب، وإلا فنافلة.

(٥) في الأصل [أحد].

قالــوا : ولا يجوز أن يقــال : إن تركهــا إلى بدل ، وهــو العــزم على فعلهــا في الثاني ، لأنا قد أبطلنا طريقة العزم في المسألة الأولى .

قالـوا : ولا يجوز أن يقـال : أن هذا تأخـير وليس بترك ، لأنا بينا أن الترك في أول الوقت قد وجد ، فإن الترك في أول الوقت هو التأخير الذي قلتم ، والتأخير هو الترك في أول الوقت ، فعلى أيِّ الاسمين ذكرتموه فالمعنى واحدٌ لا يختلف .

وربـما يقولون : الواجبُ ما يتعين الإقدامُ عليه ، فإذا لم يتعين الإقدامُ عليه في الزمان الأول ؛ لم يكن واجباً فيه .

وقـد قال بعض أصحـابنـا المتأخـرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين : قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ، ومات في أثناء الـوقت ، لم يلق الله تعـالى عاصياً ، فإذا كان كذلك ؛ فلا معنى لوصف الصلاة بالـوجـوب في أول الـوقت ، إلا على تأويل ، وهو أن الصلاة لو أقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذا أجزأت ، وهي على القطع كالزكاة تُعَجلُ قبل حولان الحول ، هذا كلامه .

وأما دليلنا فنقول : الأمر مفيدٌ الوجوب ، وقد تناول أول الوقت قطعاً ، فأفاد الوجوب قطعاً .

يدل عليـه : أن الأمـر تنـاول جميـع الـوقت على وجه واحد ، فإن كان لا يفيد الوجوب في أوله ؛ فلا يفيد في آخره ، فإذا أفاد الوجوب في آخره ؛ فلا بد أن يفيدَ في أولـه ، ولأنـا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة في أول الوقت ، ولـو نوى النفـل بطلت صلاتـه ، والنية مصححة للفعل ، لا مفسدة له ، فلو كان / ٢٣ ـ أ / المفعول في أول الوقت يقع نفلاً ؛ لم يبطل بنية النفل ، بل كان ينبغي أن تكونَ نيةُ النفل مصححةً لها ، ببينة أنه لما وجبت نية الفرض ؛ علمنا قطعاً أن المفعـول لا يقـع نفـلاً ، لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل مع وجوب نية الفرض ، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه فرض .

فإن قالوا : ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب ، وأنتم قد فعلتم مثـل هذا في صلاة العصـر للمســافـر في وقت الظهر ، وصلاة العشاء الآخرة له في

وقت المغرب ، وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة ، وقد صح بالإجماع قبله .

قلنا : واحد منهما لا يلزم .

أما الأول : فوقت الظهر وقت وجوب العصر في حق المسافر ، إلا أنه واجب موسع ، وكذا نقول في العشاء الآخرة ، إن وقت المغرب وقت وجوبها في حق المسافر ، وهذا ثابت عندنا بالنصوص الواردة في الباب على ما عرف ، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته .

وأما فصل الطهارة قلنا : دخول الوقت إنما يوجب الوضوء على المحدث لإزالة الحدث ، فأما إذا كان تطهر قبل دخول الوقت ، وجاز على طريق النفل ، فقد زال الحدث ، فدخل وقت الصلاة وهو متطهر غير محدث ، ولم يجب عليه الوضوء أصلاً ، وهذا لأن الوضوء لا يجب لعينه بحال ، وإنما وجب شرطاً للصلاة ليؤديها على طهر من حدث ، وإذا كان متطهراً عن الحدث عند دخول الوقت ، فقد وُجد شرط الصلاة ، فلم يتصور وجوب الطهارة عليه .

وأما الجواب عن قولهم : إن حد الواجب ما لا يجوز تركه .

قلنا : لا ترك ههنا على وجه يخل بالواجبية ، فلم قلتم : إن الترك الذي لا يخل بالواجبية لا يسع في الواجب ؟

والدليل على أنه لا يخل بالواجبية ؛ أن هذا واجب واسعٌ وقتهُ ، على معنى أن وقته يشتمل على أزمانٍ كثيرة لهذا الفعل على الترادف والتعاقب ، فلا بد أن يكون لتوسع الوقت أثر في هذا الواجب ، وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع ، إلى أن يتضيق في آخره ، فيوجَدَ وقتٌ لا يتلوه وقت آخر . ثم جوازُ التأخير على هذا الوجه لا يُخل بالواجبية ، لأنه أخره عن وقت ، أو تركه في وقت إلى وقت مثله في الوجوب ، فيفيد فائدة الأمر في الإيجاب ، لأن الوقتَ الثاني في الحقيقة صار مثلَ الوقت الأول ، فكأنه الوقتُ الأول ، فكذلك الثالثُ والرابع ، ولا يتحقق ترك ، وهذا لأن المحظور ترك يؤدي

إلى تفويت الواجب ، وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه ، لم يوجد تفويتٌ ، وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل ، ولم يلتحق به بحال ، فقد وقع الانفصالُ / **٢٣ ـ ب** / عن هذه الشبهة بأبْيَنِ وَجْهٍ ، وبقي الدليلُ الذي قدمناه من غير أن يكونَ لهم عليه كلامٌ بوجه ما .

وأما إذا مات في خلال الوقت فقد بينا أنه غير عاص ، فقولُ من قال من أصحابنا : إن على هذا لا يصحُّ إلا أن يقالَ : إنه غير واجب في أول الوقت ؛ خطأ ، وقد بينا الكلامَ عليه في المسألة الأولى ، وحققنا وجودَ الوجوب مع القول بترك تعصيته عند اخترام المنية إياه ، ولا مزيد على ما قلناه .

وأما الزكاة : فعندنا الأمر اقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر ، وقد تناول الأمر ما بعد الحول ، فلا يجب قبله ، فكذلك الأمر ههنا ، قد تناول أول الوقت ، فلا يتأخر عنه الوجوب .

وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول ؛ رخصةٌ من الشرع ، ثبت ذلك بالنص الوارد فيه ، والرخصُ لا يجوز إلزامها على الواجبات التي هي عزيمةٌ ، ولو وردت ههنا رخصةٌ بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك .

فإن قال قائل : الوقت سبب الوجوب ، فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره ، وهو يؤدي إلى أن يكون الزمان الأول سبباً للوجوب ، وكذلك الزمان الثاني والثالث ، فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب ؟ وهذا لا يجوز .

الجواب : أن عندنا الوقت ليس بسبب للوجوب ، إنما سبب الوجوب خطابُ الشرع ، إلا أنه يجبُ مرة في زمان متضيق ، ويجب مرة في زمان واسع ، وكل واحد جائزٌ معقولاً ومشروعاً ، على ما سبق بيانه ، فعلى هذا لم يؤد إلى ترادف الإيجاب في فعل واحد ، بل الإيجاب حصل مرة واحدة ، إلا أنه واجب متوسع وقته ، فصار الترادف في الوقت لا في نفس الإيجاب ، فسقط ما قالوه من هذا الوجه .

وقد دل ماذكرناه أن الوجوب لايستقر بأول الوقت ، واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداء بعد دخول الوقت ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي ، وإذا استقر بإمكان الأداء كان التأخير جائزاً بحكم توسع الوقت ، بشرط أن لايؤخر تأخيراً

يؤدي إلى التفويت على ما سبق .

وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطاً آخر ، وهوالعزم على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت .

وعندي أن الشرط الأول كاف ، وقد سبق الكلام في ذلك والله أعلم .

مسألة

القضاء هل يجب بالأمر الأول أم بأمر جديد

المأمورُ إذا ترك الامتثال في الوقت المضروب للأمر حتى انقضى، فلا يجب عليه القضاءُ بصيغةِ الأمرِ، وإن وَجَبَ يجبُ بأمر جديد [1].

وقال بعض الفقهاء: يجبُ القضاءُ بالأمر الأول [2].

واحتج في ذلك: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ نام عن صلاةٍ أو نسيها فلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها» [3].

---

(١) وهذا هو رأي المحققين من الأصوليين، من أهل السنة والمعتزلة، وعليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٦٥، والغزالي في المستصفى ٢/١٠، والمنخول ص/١٢٠، والإمام الشيرازي في التبصرة ص/٦٤، واللمع ص/٩، والآمدي في الإحكام ٢/٢٦٢، ومنتهى السول ٢/١٤، وابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٧٢، والمختصر، والرازي في المحصول ٢/٤٢٠، وابن السبكي في كتابيه جمع الجوامع ١/٣٨٢ بناني، ورفع الحاجب ١/ق ٣٣٧ ـ أ، وغيرهم كثير.
وهذا في الأمر المقيد بزمان ووقت معين، كقول القائل: افعل هذا في يوم الجمعة مثلاً، وأما إذا كان الأمر مطلقاً، ليس مقيداً بزمان معين، فمن قال بأنه لا يفيد الفور، فإنهم يقولون: الأمر يقتضي الفعل مطلقاً، فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله، وأما من قال: إنه يفيد الفور، فقد اختلفوا، فمنهم من قال: إنه يقتضي القضاء بنفس الأمر، ومنهم من قال: لا بد منْ أمر جديد.
وانظر ما كتبناه عن المسألة شرحنا على التبصرة ص/٦٤، وكتابنا الشيرازي ص/٢٩٤، وانظر المحصول ٢/٤٢٠ ـ ٤٢٣. والمعتمد ١/١٤٥.

(٢) وإلى هذا ذهب جمهور الحنفية، كالقاضي أبي زيد، وفخر الإسلام، وابن الهمام، والرازي أبي بكر، وانظر تيسير التحرير ٢/٢٠٠، وفواتح الرحموت ١/٨٨.
وهو اختيار الحنابلة، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وانظر المعتمد ١/١٤٥. وهناك قول ثالث حكاه الآمدي عن أبي زيد الدبوسي، وهو أنه يجب القضاء بقياس الشرع.

(٣) الحديث رواه البخاري ١/١١٢ سندي، ومسلم في كتاب المساجد حديث رقم ٣٠٩، ومالك في الموطأ ١ ـ كتاب وقوت الصلاة حديث رقم ٦، وأبو داود في الصلاة رقم ٤٤٢، والترمذي في الصلاة رقم ١٧٨ باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة، والنسائي ٢/٢٩٣ ـ ٢٩٤ في المواقيت.

وقوله : فليصلها ، دليل على أن الأمر الأول باقٍ عليه ، وأن الواجب بعد خروج / ٢٤ ـ أ / الوقت هو الذي كان واجباً في الوقت .

ولأن الواجب عليه بعد الوقتِ واجبٌ باسم القضاء ، والقضاءُ من ضرورته وجوبٌ ، فَقُضِيَ عليه [1] ، فدل أن الأمر الأول باقٍ عليه حتى سُمي المفعول قضاء ، ببينة أنه إذا وجب بأمر جديد لم يتصور أن يكون قضاء .

قالوا : ولأن الأوامر مصالح ، والمصلحة في نفس الفعل لا في وقت الفعل ، فإذا لم يفعل ، كان عليه فعله ، وإن انقضى الوقت المضروب للفعل .

وأما دليلنا : هو أن الوجوب بالأمر ، والأمر يتناول الفعل في وقت معلوم ، فلا يكون الفعل في غير ذلك الوقت مأموراً ، وإذا لم يكن أمراً بعد الوقت ؛ لم يكن وجوبٌ .

والحرف أن المأمور يفوت بفوات الأمر ، وقد فات الأمر بفوات الوقت ، فيفوت الوجوب ، ببينة أن في الشاهد من قال لغلامه : زر فلاناً في الغد ، لا يكون أمراً بالزيارة بعد الغد ، حتى إذا ترك الزيارة في الغد ، وزار بعد الغد ، يسمى مخالفاً لسيده .

وأيضا يقال : القاضي ليس يمتثل الأمر ، فإن الممتثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر ، والموافقة لصيغة الأمر هي بالفعل في الوقت المسمى في الأمر ، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً لم يكن الأمر مقتضياً له ، فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت ، كفعله قبل دخول الوقت ، ثم لايصح ذلك في الأمر ، وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضاً .

وأما الجواب عما تعلقوا به :

أما الخبر : قوله ﷺ : « فليصلها » ؛ نقول أولاً : هذا دليل عليهم ، لأن قوله فليصلها ، أمر جديد ، فلو كان الأمر الأول باقياً عليه ؛ لم يحتج إلى هذا الأمر الثاني ، فلما ذكره ، دَلَّ على وجوبه بهذا الأمر، لا بالأمر الأول.

---

(١) كذا في الأصل، والعبارة قلقة، والمراد أنه ما سمي قضاء إلا لأنه ما زال واجباً، ولو كان المقضي يجب بأمر ثان، لكان فرضاً آخر، ولما سمي قضاء لما تركه.

ثم قولـه : « فليصلهـا » يعني : فليصـل مثلهـا ، لأن الواجب عليه بهذا الأمر المجدد صلاة مثل صلاة[1] الأولى ، فلأجل هذه المشابهة صحت هذه الكنايةُ .

وأما الذي تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء .

قلنـا : هذا دليـلٌ عليكم ، لأن الأمـر الأول لوتنـاول الفعـل[2] قبـل خروج الـوقت كان المفعـول أداءً ، ولم يكن قضـاء مثـل المفعـول في الوقت ، ثم نقول : تسميتـه قضـاء هو على طريق المجـاز ، لا على طريق الحقيقة ، ومعنى المجاز أنه فعـل على مثـال الأول ، قائم مقـامه في إسقاط تَبِعَةِ الأمرِ الأولِ عنه ، وهذا لأن عنـدنـا وإن وجب القضـاء بأمر جديد يعمله[3] ، قيامه مقام الأول[4] ، فيسقط عنـه تبعـة الخـلاف في الأمـر الأول ، فهـذا الوجه سمي قضاء ، وهو على طريق المجاز ، لأنه لا يقضي عليه في الحقيقة .

وأما كلامهم الأخير ، فقوله : إن الأوامر مصالح .

قلنـا : تأصيـل المصالح في الأوامر عندنا باطل ، والله تعالى لا يجب عليه شيء بوجـه ما ، وقـد يفعـل الأصلح بالعبـد ، وقـد يفعـل غير الأصلح ، وهذه قاعدة تعـرف في غير هذا المـوضـع ، / ٢٤ ـ ب / وعلى هذا يجوز أن تكـون مصلحـة العبـد في فعــل الشيء في وقت معــين ، ولا يكــون فعله في غير ذلـك الـوقت مصلحــة ، ألا ترى أن فعله في الــوقت مصلحــة له ، وقبــل الـوقت لا يكـون مصلحة ، والله أعلم .

---

(١) كذا في الأصل، والأولى أن تكون معرفة.

(٢) أي المقضي.

(٣) أي الفعل المقضي.

(٤) العبارة مضطربة، ولعله فيها سقط أو تحريف، ومراده أن المقضي يقـوم مقام الفعـل الأول ويسقط عنه تبعة المخالفة في تركه أو تفويته.

فصل

وجوب الصيام على الحائض والمريض والمسافر

وذكر أصحابنا في أصحابِ الأعذارِ الذين لا يتحتمُ عليهم الصومُ في الحال، مثل المريضِ والمسافرِ، ومن لا يجوزُ له صومٌ في الحال مثل الحائضِ والنفساءِ، أن الصومَ واجبٌ عليهم في حال العذرِ[1].

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوزُ القول بإيجابِ الصوم على الحائض

---

(1) لا بد في هذا المقام من بيان بعض الأمور لتحرير محل الوفاق والخلاف.

١ - اتفق المسلمون على أن الواجب لا يجوز تركه إلا بعذر شرعي يبيح الترك.

٢ - العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء، وإلا فإعادة، وإن وقعت بعده، ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء، وجب أداؤها، كالظهر المتروك عمداً، أو لم يجب وأمكن فعله، كصوم المسافر والمريض، أو امتنع عقلاً، كصلاة النائم، أو شرعاً، كصوم الحائض.

إذن فالقضاء ما فعل بعد وقت الأداء، استداركاً لما سبق وجوبه مطلقاً.

وهذا هو رأي جمهور الأصوليين.

فهم يفرقون بين الفعل الذي وجد سبب وجوبه ووجب أداؤه، وهذا يسمونه واجباً، وبين الفعل الذي وجد سبب وجوبه ولم يجب أداؤه، لمانع شرعي، فلا يسمونه واجباً، لعدم وجوب أدائه، وكلاهما إن فعل بعد وقته الأول المحدد له شرعاً يسمى قضاء، لأنهم بنوا هذه التسمية على سبب الوجوب وقد وجد.

ولكن بعض الأصوليين كابن السمعاني هنا، والشيرازي في التبصرة ص/٢٢٧ يرون أن كلمة القضاء لا تطلق إلا على ما سبق وجوبه على المستدرك، وفعل بعد وقته المعين له شرعاً، دون تمييز بين ما وجد سبب وجوبه فقط، أو وجد سبب وجوبه ووجب أداؤه، فهم يبنون التسمية على سبق الوجوب على المستدرك.

٣ - الخلاف في هذه المسألة محصور في وجوب الصوم فقط، وفي الحائض والمسافر والمريض، وأما غيره من العبادات فلا خلاف بينهم فيه، كالصلاة مثلاً، فإنهم اتفقوا على أنها غير واجبة على الحائض، وأنها واجبة على المريض والمسافر.

٤ - إن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف، كما قاله الشيرازي في شرح اللمع.

وانظر لمزيد الاطلاع على ما في المسألة ما كتبناه عنها في كتابنا «الشيرازي وأصوله» =

والمريض في حال العذر ، وأما المسافِرُ فالصومُ واجبٌ عليه ، وله الفطر بترخيصِ الشرع [1] .

وحكــوا عن بعض من ينسب إلى الكــلام أن الصــومَ لا يجبُ على المـريض والحـائض ، وأمـا المســافرُ فعليه صومُ أحد الشهرين ، إما شهر الأداء ، وإما شهر القضاء ، وأيهما صام كان أصلاً ، مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين [2] .

واحتـج الأصحـاب فيـما صاروا إليه : بأن الله تعالى عَلَّق قضاءَ الصومِ بفطرٍ مضمـرٍ في الآيـة إجمـاعاً ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ كان مريضاً أو على سَفَرٍ فعدةٌ من أيـام أخـر ﴾ [3] ، ومعنـاه : فأفطـر ، فعـدة من أيـام أخـر ، فدل أن وجوب القضاء معلقٌ بالفطر ، ولو لم يكن الوجوب ثابتاً عند الفطر ، لما تعلق به القضاء .

ولأن المفعول لما كان يسمى قضاءً لا أداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجب آخر ، فأما أداء الواجب في وقته ؛ فلا يسمى قضاء بحال .

ولأن هذه العبادة مفروضة في هذا الوقت، فلو لم تجب على هؤلاء في الوقت ، لم يجب شيء بعد فوات الوقت ، كالحائض، لما لم تجب عليها الصلاة في الوقت ، لم تجز بعد الوقت .

= ص/٢٢٦ - ٢٣٤ . وقـد نسب الـرازي هـذا المـذهب لبعض الفقهـاء، وانـظر المحصول ١/١٥٠ .

(١) ونقل الشيرازي هذا المذهب عن العـراقيين، ولعله يـريد بهم أصحـاب أبي حنيفة، وانظر التبصرة ص/٦٧ .

(٢) وهـذا مذهب البـاقلاني، كـما نقله ابن السبكي عن نصه في التقـريب، والغـزالي في المستصفى عـلى تفصيـل في المـريض، ونسبـه الشـيرازي في الـتبصرة ص/٦٧ للأشاعرة .
وانظر المستصفى ١/٩٦، ونهاية السول ١/٨٤، والإبهاج ١/٨٤ .
والجمهور من الأصوليين على عدم الوجوب بالنسبة للثلاثة، كما أشار إليه الآمـدي في الإحكام وابن الحاجب في المنتهى والمختصر، والرازي وأتباعه .
وانظر الإحكام ١/١٥٦ ورفـع الحاجب ١/ق - ٩١ - ب، والإبهـاج ١/٨٤، ونهاية السول ١/٨٤، والمحصول ١/١٥٠ .

(٣) البقرة/ ١٨٤ .

قال من يخالف هذا : كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ، ولا سبيل لها إلى الأداء ، ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء ، بل هي منهية عن فعل الصوم ، وإيجاب فعل لاسبيل للمأمور إلى التوصل إليه محال[(١)] ، ببينة أنه لوجاز إيجاب الصوم على المرأة وهي منهية عنه ، لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها .

هذا في الحائض .

وكذلك قالوا للمريض الذي يستضر بالصوم ، ولا يجوز له فعل الصوم ، فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه .

وأما المسافر فالصوم له جائز ، إلا أنه رخص له تركه والقضاء من بعد .

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا : المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لايتأتى له الأداء ، والوجوب ملاق إياه ، فكذلك من لايجد ماء ولا تراباً نظيفاً لايتصور منه الأداء ، ولا التسبب إليه ، ومع ذلك صح الوجوب عليه .

والسكران يلاقيه خطاب وجوب الصلاة ، وهو ممنوع من أدائها .

وهذا لأن الحيض نوع حدث ، والمرض والسفر نوع عذر ، والحدث والعذر إنما يؤثران في الأداء ، ولا يؤثران في أصل الوجوب ، مثل سائر الأحداث والأعذار .

ألا [ترى أن][(٢)] من الأحداث ما يكون /**٢٥** ـ آ/ العبد بسبيل من إزالته ، ومنها مالا سبيل إلى إزالته ، ومن الأعذار مايكون الأداء جائزاً معه ، وربما يكون الأداء هو الأولى ، ومنها مايكون ترك الأداء أولى ، وذلك في المريض الذي يستضر بالصوم .

واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً .

والحرف الذي يمكن الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام في حق كل من هو من أهل الخطاب ، إلّا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع ، فيعمل العذر والمانع

---

(١) في الأصل [بحال] وأظنه من تصحيف الناسخ، وإلا بقي الكلام بدون خبر، والمثبت أولى والله أعلم.

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وقد استظهرته ليستقيم الكلام، وإلا ففي النص اضطراب لا يخفى.

بقـدره ، ولا يفـوت الخطـاب أصلاً ، والحيض حدث دائم ، وعمل الأحداث في المنـع من الأداء ، والمـرض عذر مضـر بصـاحبه ، والضرر في الأداء في الايجاب ، والسفر جعل عذراً لأنه سبب المشقة في الأداء لاغير .

فبهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء في الأداء ، لا في الوجوب ، فبقي أصل الوجوب ، وظهرت فائدته من بعد ، وهو عند زوال هذه الأعذار .

فهذا غاية مايمكن ذكره في هذا الفصل .

وللقـاضي أبي زيـد في كل هذه الأعـذار كلام مفـرد ذكـره في آخر أصوله الذي صنفـه ، وسنحكي ذلـك من بعـد ، ونتكلم عليـه مع أخـواتـه التي ضم إليها ، ونتكلم فيها ، ونبين الصواب من ذلك ، والله المعين بمنه .

مسألة

الواجب المخير

الأمرُ الواردُ على التخييرِ بين شيئينِ أو أشياء ،مثل الأمر الوارد في كفارة اليمين وما شابه ذلك [1] .

فالـذي عليـه جمهـورُ الفقهـاءِ أن الـواجبَ أحدُ ذلك لابعينه ،فأيها فعل تعينً واجباً بفعله ، فيكونُ مُبهماً قبل الفعل ، متعيناً بعد الفعل بفعله [2] .

وقال كثير من المعتزلة وشرذمةٌ من فقهاء العراقيين [3]: إن جميعها واجبُ عليه دون أحدها ، فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيها [4] .

---

(١) وتعرف هذه المسألة بالواجب المخير.
وذلك أن الأصوليين قسموا الواجب باعتبار المأمور به إلى واجب معين، وهو ما لا تخيير فيه، كالصلاة، وواجب مخير، وهو ما لا تعيين فيه كخصال الكفارة.
وبعض الأصوليين يذكر هذه المسألة في مباحث الأحكام، على أنها من أقسام الحكم، باعتبار المأمور به، كالآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، وغيرهم، وبعضهم يذكرها في مباحث الأمر، على أنها مختصة بالواجب الذي هو مدلول الأمر، كالشيرازي، وابن السمعاني، وإمام الحرمين، والغزالي في المنخول.

(٢) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٧٠، وإمام الحرمين في البرهان ١/٢٦٨، والغزالي في المستصفى ١/٦٧، والمنخول ص/١١٩، والآمدي في الإحكام ١/١٤٢، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٤ والمختصر، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/١٧٥ بناني، والرازي في المحصول ٢/٢٦٦، والبيضاوي في المنهاج ١/٥٣ نهاية السول والإبهاج، تبعاً لجمهور الأصوليين كما قال ابن السمعاني، بل نقل القاضي أبو بكر إجماع الأمة عليه.

(٣) ومنهم ابن خويز منداد من المالكية، كما نقله المازري عنه.

(٤) ومراد المعتزلة في إيجاب الجميع كما أنه واجب على البدل، على معنى أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره في وجه الوجوب، كما قاله أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٨٤.
وبناء على ذلك يكون الخلاف بيننا وبين المعتزلة خلافاً لفظياً، كما قاله الرازي في المحصول ٢/٢٦٦ والبصري في المعتمد ١/٨٧.

وقال بعضُ أصحابنا ؛ إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أغلاها ثمناً ، لأنه مثاب على جميعها ، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب ، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ، ليكثر ثوابه ، وإن ترك جميعها كان معاقباً على أحدها ، وهو أدناها ، ليقل وباله ووزره ، ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى ، فينظر في إلحاق الوزر إلى ذلك القدر ، ولاوزر فيما زاد عليه [1] .

احتج عبد الجبار الهمداني [2] لمن قال : إن جميعها واجب وقال : إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى ، وأمر بها كما أمر بالأخرى ، والصلاح في أحدها كالصلاح في الأخرى . فإذا كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد ؛ وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد .

وربما يقول : ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض ، فوجب أن يجب الكل .

وأيضاً : فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ، ويكون مؤدياً للواجب ، وهذا صفة الواجب وحكمه .

---

(١) وهناك مذهبان آخران:
الأول: أن الواجب ما يفعل.
والثاني: أن الواجب واحد معين عند الله دون الناس، فإن وقع غيره من المكلف وقع نفلاً يسقط به الواجب، وهذا القول يسمى قول التراجم، لأن كلاً من المعتزلة والسنة يرويه عن الآخر ويرجمه به ويتبرأ منه، والحاصل أنه لا يعرف القائل به، كما قال ابن السبكي، وانظر المعتمد ١/٨٧ والإبهاج ١/٥٧.

(٢) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، قاضي القضاة، من رؤوس المعتزلة، ومن كبار الأصوليين ومتقدميهم، له مصنفات منها العمد في أصول الفقه، والمغني في أبواب العدل والتوحيد. توفي سنة ٤١٥ هـ.
(طبقات الشافعية ٥/٩٧، تاريخ بغداد ١١/١١٣، شذرات الذهب ٣/٢٠٢، العبر ٣/١١٩، المختصر ٢/١٦٢، مرآة الجنان ٣/٢٩، الميزان ٢/٥٣٣، لسان الميزان ٣/٣٨٦).

وقالوا : لو كان الواجب أحَدَها لا بعينه /٢٥ ـ ب/ وجب أن يبينه الله تعالى ، لأنه إذا لم يُبين أدىٰ إلى أن يكلف العبد شيئاً من غير أن يبينه له ، وهذا لا يجوز .

يدل عليه : أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلاً ، ولميزه من غيره ، حتى لايؤدي إلى التخيير بين الواجب وبين ماليس بواجب ، فلما لم يميزه ، ولم ينصب عليه دليلاً ؛ دل أنه أوجب الكل .

وقالوا أيضاً : إن الكفارات إنما أمرنا الله تعالى بها لأنها مصالح لنا ، ولايجوز أن تكون المصالح موقوفة على اختيارنا ، لأن العبد لايهتدي إلى مصالح نفسه ، لأن رأيه عن عقل مشوب برأيه عن هوى ، فلا يحصل بمثل هذا الرأي الاهتداء إلى المصالح .

وأما حجتنا هي : أنا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع بالفعل وأداه ؛ سقط الواجب عنه ، ولايلزم الإتيان بغيره ، وحدُّ الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ، ولا شك أن المؤدي واحداً من الأنواع تارك غيره بلا بدل ، فدل أن غير الذي أداه ليس بواجب .

وإن شئت قلت : انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها ، وإنما يستحق العقاب على أحدها ، ولو كان الجميع واجباً استحق العقاب على الكل .

قالوا : عندما يجب الكل [لا] (١) على طريق الجمع . لكن على طريق التخيير ، فإذا أدى المكلف أحدها يخرج الباقي عن صفة الوجوب .

قلنا : هذا هو الدليل عليكم ، لأن الجميع لو كان واجباً ، لم يسقط بفعل أحدها (٢) كالصيامات ، والصلوات ، والزكوات ، المجتمعة عليه ، لاتسقط بأداء واحد منها ، وإذا تركها عوقب على جميعها .

---

(١) في الأصل [يجب الكل على طريق الجمع] ولا شك أن حرف النفي سقط من الناسخ ولذلك أثبته، وإلا فلا يستقيم الكلام.

(٢) في الأصل [أحدهما].

وقولهم : إن الكل واجب على طريق التخيير .

قلنـا : لووجب الكـل ؛ وجب أن لا يثبت التخيـير فيهـا على وجـه إذا فعـل الواحد منها سقط الكل ، كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب .

قالوا : يجوز مثل هذا ، كفرض الكفاية ، فإنه واجب على الكل ، ومع ذلك إذا فعله البعض سقط عن الكل .

قلنـا : فرض الكفـاية دليل عليكم ، لأنه لما وجب على الكل من وجه ؛ ظهر لذلك أثرٌ بوجه ما ، فإنه إذا تركه الكل أثموا وحرجوا واستحقوا العقاب ، كما إذا كان واجبـاً على الكـل لاعلى طريق التخيـير ، وأمـا ههنا ، لوترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها، فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما، وإذ كان كذلك؛ لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب من غير معنى ، ولا عبرة للأسامي إذا كانت خالية عن المعاني .

وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى : ﴿ فكفارتُه إطعامُ عَشَرَةِ مساكينَ مِنْ أوسَطِ ماتطعمونَ أهليكم ، أو كسوَتُهُمْ ، أو تحريرُ رَقَبَةٍ ﴾ [1] .

وأجمـع أهـل اللغة أن « أو » للتخيير ، « والواو » للجمع ، فلو قلنا : إن جميع الكفـارات الثـلاث واجبـة ؛ لم يبق فرق بين « أو » وبـين « الـواو » مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما / **٢٦** ـ أ / .

أما الجواب عن كلماتهم :

أما قولهم : إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث .

قلنـا : الأمـر ليس بأمر بالإرادة حتى يقال : إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكـل واجبـاً ، إنـما الأمـر بصيغـة قولـه : افعل ، أوبما يقتضي الفعل لا محالة ، وصيغـة طلب الفعـل إنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها ، بدليل أنه إذا فعل أحدها [2] سقط عنه الطلب .

وأيضاً : إن سلم لهم أن الأمر أمر بالإرادة، والله تعالى : إنما أراد من المكلف

---

(١) المائدة/ ٨٩.

(٢) في الأصل [أحدهما].

فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها ، بدليل أنه لا يلزمه فعل جميعها ، ولو أريد منه فعل كل الكفارات ؛ لزمه فعل كل الكفارات .

ويقال أيضاً : إن الإرادة اتصلت بمبهم غير معين في حق المكفر ، وإن تعين ما يكفر به في سابق علم الله تعالى .

وأما قولهم : إن إيجاب البعض **(ليس بأولى) من إيجاب البعض .**

قلنا : لِمَ ؟ وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على إيجاب كلها ، والعبرة بما قام الدليل عليه .

وأما قولهم : إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤدياً ما هو الواجب عليه .

قلنا : هذا لا يدل على أن الكل واجبٌ ، وإنما هو دليلٌ على أن الواجب مفوضٌ إلى اختيار العبدِ ، هذا كما نقول في الرقبة والإطعام ، فإن من ملك مائة رقبة فإنه أيها أعتق يقع عن الكفارة ، أو ملك ألفَ مُدٍ ، أي عشرة أمدادٍ أعطى وقع عن الواجب ، ولا يدل على أن الكل واجب ، وكذلك لو باع قفيزاً من صُبْرَةٍ ، فإنه أي قفيز سلم يكون مبيعاً ، ولا يدل على أن الكل مبيع ، كذلك ههنا .

وأما قولهم : إنه لو كان الواجب واحدها لميزه ونصب عليه دليلاً .

قلنا : هذا إنما يجب إذا كان الواجب معيناً قبل الفعل ، فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته ، وأداء فرضه بفعله ، فأما إذا لم يكن معيناً ، وإنما يتعين بفعله ، فلا حاجة إلى تميزه ، لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها .

جواب آخر : إن ما يستحق الثواب بفعله ، والعقاب بتركه واحد بالإجماع ، ولم يجب تمييزه عن غيره ونصب الدليل ، فكل جواب للمخالف في هذا ، فهو جوابنا في وجوب الواحد .

وأما قولهم : إن الكفارات كلها مصالح .

قلنا : قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل ، فلأن المصلحة في كونها واجباً تعلقت بأحدها ، لا بالكل ، بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤدياً للواجب ، ولو

كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل ؛ لوجب أن يجعل هو مؤدياً للكل عن صفة الوجوب .

واعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى في هذه المسألة ، وإنما الخلاف خلاف عبارة ، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل ، لأنه يؤدي إلى ما بيناه من قبل ، ولأن العبارات التي ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها ، لا إجماعاً ولا اختلافاً ، فثبت أن الصحيح ما قدمناه . /٢٦ ـ ب/ والله أعلم .

فصــــل

الأمر بالشيء هل هو أمر بأسبابه (مقدمة الواجب)

ذكر الأصحاب أن الأمر بالشيء لايكون أمراً بأسبابه صيغة [(١)] ، مثل قوله : « صل » هذ اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة ، لأن هذه الشرائط لها صيغٌ موضوعة ، واختلافُ الصيغ يدلُ على اختلافِ المصوغ له .

ألا ترى أن صيغـة غير الصـلاة لاتُجْعَـلُ صيغـة لها ، وصيغـةُ الصلاة لاتُجْعل صيغة لغيرها .

واعلم أنـا لا ننكـر أن تكـون الصلاة مقتضيةً للطهارةِ بالدلالة ، وإنما ننكر أن تكـون من حيثُ الصيغـةُ مقتضيـةً ، وهـذا لأن المأمور كما لا يستغني عن الشرائط التي تقف صحـة الأداء عليهـا ؛ لا يستغني عن وقت الأداء ، ثم الأمـر بالشيء لا يدل على الوقت صيغة وإنما يدل عليه من حيث الضرورة ، كذلك الشرائط .

فإن قال قائـل : لما صارتِ الأسبـابُ من ضرورةِ فعـل الصلاةِ حتى لا يتأدى الفعـل صلاةً إلا بها ؛ كان التنصيص على الصـلاة تنصيصـاً [(٢)] على أسبابها كما كان تنصيصاً [(٢)] على أفعالها وأبعاضها .

---

(١) تعرف هذه المسألة بمقدمة الواجب، وهي الأمر الذي يتوقف وجود الواجب، أو العلم بوجوده ـ عليه. **(فكل ما يتوقف عليه وجود الواجب واجب) شرطاً كان أم سبباً،** عقلياً كان، أم عادياً، أم شرعياً، على خلاف للأصوليين في بعض هذه الأقسام.

وما ذكره ابن السمعاني هنا من أن إيجاب المقدمة إنما هو بالدلالة، لا بالصيغة، هو الحق الذي عليه الجماهير، ويفهم من كلامه أن ثمة من يخالف في هذا، ويزعم أن وجوبها بالصيغة، ولكنه لم يصرح بهذا، ولم ينسبه لأحد، كما أنه لا يعرف له قائل في الأصوليين، وأظن أن ابن السمعاني ذكره هنا فرضاً، على طريقة المتكلمين، وإلا فهو مذهب ساقط لا التفات له، فالصيغة وضعت لمعنى معين، ولم توضع لمقدماته، وقد بين ابن السمعاني هذا.

هذا ولم يتعرض معظم الأصوليين لهذه الجزئية في هذه المسألة، وهي من نفائس هذا الكتاب، بل صب الأصوليون جهدهم حول أنواع المقدمات التي تجب وذكر الخلاف فيها.

(٢) في الأصل [تنصيصها].

قلنا : أبعاض الصلاة كلها صلاة ، فيجوز أن ينطلق عليها اسم الصلاة ، والطهارة ليست بصلاة ، ألا ترى أن المصلي لا يجوز له استعمال الطُّهارة ، فدل أنها غيرها ، وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة ، والشيء الواحد يتوقف أوله على آخره ، ولا ينكر اشتمال الاسم الواحد على جميعه ، وإنما أنكرنا ذلك في شيئين مختلفين .

وقد قال أصحابنا : إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط ، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية ، لا من طريق الصيغة .

واعلم أن ما لا يمكن امتثالُ المأمورِ إلا به يلزمُهُ بحكم الدلالة إذا كان من كَسْبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة ، وكالسعي إلى الجمعة ، وقطعِ المسافة في الحج ، وهما أمران لا أمرٌ واحد ، وإن كان أداءُ أحدهما لا يتم إلا بأداء الآخر ، ألا ترى أنه قد يلزمُهُ الحجُّ بلا قطع مسافةٍ ، ولا ملكِ زاد ، وصورةُ الخطاب في الموضعين واحدة .

وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره نحو حضور غيره ، للجمعة حتى تصح له الجمعة ، فلا يكون هو مخاطباً به ، وإنما يخاطب بفعل نفسه ، وهو الحضور ، وإن كان حضور غيره شرطاً في الأداء .

إلّا أنه قد يخاطبه بإحداث فعل في غيره بقدر ما يتأتى منه ، كالإمام يلزمه الحضور وإحضارُ الناس للجمعة ، ويلزمه الخروجُ وإخراجُ الناس للجهاد ، ويلزمه أيضاً تحصيلُ الماء لأداء الطهارة ، وستر العورة لأدائها [1] .

---

(١) وذلك أنه يشترط لوجوب المقدمة شرطان:
الأول: أن يكون الوجوب مطلقاً، غير معلق على حصول ما يتوقف عليه.
الثاني: أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف، داخلاً تحت طاقته.
وانظر كتابنا الوجيز ص/٧٠.
وانظر للوقوف على تفاصيل الأصوليين في هذه مسألة البرهان ١/٢٥٧، المنخول ص/١١٧، المستصفى ١/٧١، الإحكام ١/١٥٧، المحصول ١/٣١٧، المعتمد ١/١٠٢، المنهاج ١/٦٩ إبهاج ونهاية السول، المنتهى لابن الحاجب ص/٢٦، وقد اختار فيه أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط الذين يتوقف عليهما، إلا أنه اختار في مختصره أنه يجب الشرط إن كان شرعياً، وأما إن كان عقلياً =

واعلم أن هذه الأشيـاء وإن لزمت [1] الإنسـان بحضـوره العبـادات ، فإنـه لا يلزمـه تحصيـل المـال لأداء الـزكـاة ، وقـد كان يجوز ورود الشرع به ، إلا أن الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة [2] .

وأما إذا لم يكن أداء الواجب إلا بأداء ماليس بواجب ، هل يصير ذلك واجباً أم لا ؟ مثـل إمسـاك جميع النهار ، لا يمكن إلا /٢٧ ـ أ / بإمساك جزء من الليل ، كذلـك ستر العـورة لا يمكن إلا بسـتر ماليس بعـورة ، وغَسـلِ جميـع العضـو لا يمكن إلا بغسـل ماليس من ذلـك العضـو ، وكذلك من وجب عليه الطهارة ، لا يمكنـه فعلهـا إلا بشـري الـرِّشا واستقاء الماء ، فالواجب في هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب في الشرع ، إلا أن ما لايتأتى أداء الواجب إلا به ، صار واجباً للتوصل إلى أداء الواجب ، لا لأنه واجب مقصود بنفسه .

وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج ، واكتساب المال لأداء الزكاة لايجب ، لأن ذلـك شرط الـوجـوب ، دون الفعـل ، ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة عليـه ، وأمـا في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن لفعلها شرطاً لا يمكنه ذلك الفعل إلا به ، فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل .

فعل الزيادة على الواجب

ومن هذا الفصل إذا زاد على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها [3] ، مثل أن يطيل الركوع ، أو القراءة [4] .

فالأولى على المذهب أن الزيادة على ما يتناوله الاسم من مقدار الواجب

= أو عادياً فلا، وانظر رفع الحاجب ١/ق ١٠٣ ـ ب، فواتح الرحموت ١/٧٥، وانظر الـوصول ص/٣٣، والتمهيـد ص/٨٣ لتقف على أثـر الخلاف في هـذه المسألـة في الفروع الفقهية.

(١) في الأصل [لزم].

(٢) وذلك أنه يجوز عند الأشاعرة تكليف ما لا يطاق للابتلاء، وإن كان لم يقع.

(٣) في الأصل [بدونه].

(٤) جرت عادة الأصوليين على ذكر هذه المسألة عقب مقدمة الواجب، كما فعل الغزالي، والـرازي، والبيضاوي، وذلـك لأن الواجب لا ينفـك غالبـاً عن حصول زيـادة في فعله، فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله.

نفل [1] .

وحكي عن بعضهم أن الكل فرض [2] .

وإنما قلنا : إن الزيادة نفل ، لأنه قضى حق الاسم لَـمَّـا أتى من المأمور بما انطلق عليه الاسم [3] ، فكان بالزيادة مستقلاً ، كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد ، فإن الثاني يكون نفلاً .

يدل عليه أنه لو ترك الزيادة لا إلى بدل ، فإنه لا يأثم ، وهذا هو حد النفل ، ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة يتناول أول الفعل وآخره ، لأن اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها ، ثم يختلفان في الصفة .

ولا نقول : إن من قال لغيره : تصدق من مالي ؛ إنه لا يتقدر ، بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة .

مقدمة الحرام أو مايكون اجتناب المحرم على اجتنابه

واعلم أن الذي قلناه في المأمورات ، وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب ، قد يكون مثله في الكف عن المحظور ، وهو إذا لم يكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس محظوراً ، وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع في الماء القليل ، فيجب الكف عن استعماله ، ثم اختلفوا في كيفية التحريم .

فمنهم من قال : يصير كله نجساً ، وهو اللائق بمذهبنا .

ومنهم من قال : إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح ، لاختلاط المحرم به ، فإنه لا يكاد يستعمل جزءاً من الطاهر إلا وقد استعمل جزءاً من النجس ، وهذا يليق بمذهب أبي حنيفة وأصحابه ، فإن عندهم إذا وقعت

---

(١) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٧، والغزالي في المستصفى ١/٧٣، والرازي في المحصول ٢/٣٣٠ والبيضاوي في المنهاج ١/٧٦ إبهاج ونهاية السول، وانظر التمهيد للإسنوي ص/٩٠.

(٢) ونسبه الشيرازي في التبصرة ص/٨٧ لأبي الحسن الكرخي، وهو اختيار النووي في الروضة ١/٢٣٤ في باب صفة الصلاة.

(٣) في الأصل [بالأمم] وأظنه في تحريف الناسخ، والمثبت هو الصواب والله أعلم.

النجاسة في الماء الكثير ، وكان الماء بحيث إذا وقعت النجاسة في جانب منه لم تخلص إلى الجانب الآخر ، فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة ، قالوا : يجوز ذلك .

والأول أحسن لما بينا .

وقد قال أصحابنا إن البول أو الدم إذا وقع في الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه فإن الكل طاهر ، ويجوز استعمال جميع الماء وإن تيقنا / **٢٧ ـ ب** / أنه باستعمال كل الماء يصير مستعملاً لذلك القدر من الدم والبول .

وإذا قلنا : يجوز استعمال جميع الماء ؛ **فنقول** : إن ماوقع فيه قد حكم بطهارته ، وهذا ينبغي أن يكون هو المذهب [١] .

وقد قال بعض أصحابنا : إذا استعمل الماء الذي وقع فيه مثل هذه النجاسة ، فإنه ينبغي أن يترك مقدار من النجاسة ؛ **وليس بمذهب** .

وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء البعض في البعض ، لكن كان اختلاط التباس واشتباه ، ففي قسم منها يجب الكف عن الكل ، كالمرأة التي هي حلال ، تختلط بالنساء المحرمات ، والمطلقة بغير المطلقات ، أو المذكاة بالميتات ، فالكف عن الكل واجب احتياطاً [٢] .

وفي قسم يسقط حكم المحرم باختلاطه بالمباح ، نحو امرأة محرمة تختلط بنساء بلدة عظيمة ، ولا يحصى عددهن ، فيسقط تحريم الواحدة ، ويجعل كالعدم ، ويباح له نكاح أي امرأة أراد منهن [٣] .

وفي قسم ثالث يثبت التحري ، وذلك في الثوب النجس يختلط بالثياب الطاهرة ، أو الآنية من الماء النجس اختلط بالأواني الطاهرة . فجعل الشرع لما

---

(١) وهذا هو المفتى به في المذهب، فلا يجب على مستعمل الماء أن يبقي قدر النجاسة.

(٢) وذلك لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

(٣) وذلك لضعف احتمال أن تكون المنكوحة هي المحرم، وللحرج في منعه من البلدة العظيمة، بخلافه في القرية الصغيرة والعدد المحصور، انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص/١٠٥.

علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة ، وإن كان نجساً في الحقيقة ، وأسقط به الفرض عنه ، إلا أن يزول ذلك العلم الظاهر بيقين يحصل من بعد على ما عرف في المذهب [1] ، والله المستعان .

(١) انظر الروضة للنووي ١/ ٣٥ ـ ٢٧٣ .

مسألة *

خطاب الكفار بفروع الشريعة

خطاب الكفار بفروع الشريعة

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر ، ونبتدىء بالكفار فنقول : إنهم داخلون في الخطاب بالشرعيات ،كما أنهم داخلون في الخطاب بالتوحيد ، والإقرار بالنبوات ،ومن فوت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق العقاب [1] .

وهذا قول أكثر أصحابنا[2] ....

(١) لا بد للوقوف على حقيقة المسألة وحقيقة الخلاف فيها من معرفة الأمور الآتية:
أ ـ لا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالإيمان، لأن النبي ﷺ بعث لدعوة الناس جميعاً، بل إن أصل الدعوة موجه إلى الكفار.
ب ـ ولا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالمشروع من العقوبات، ولهذا تقام على أهل الذمة الحدود عند قيام أسبابها.
جـ ـ كما أنه لا خلاف في أنهم مخاطبون بأحكام المعاملات، وهي أليق بهم، لأنها أمور دنيوية.
فالخلاف إذن في مسألة واحدة وهي: وجوب أداء هذه العبادات في الدنيا، ومن ثم معاقبتهم على تركها في الآخرة، وهي محل النزاع.
هذا والمسألة مبنية على أصل كلي، وهو أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ وهي مثار الخلاف بيننا وبين أصحاب أبي حنيفة.
ولذلك قال ابن الحاجب: «حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف قطعاً، خلافاً لأصحاب الرأي، وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع».
وانظر البرهان ١/١٠٧، والمستصفى ١/٩١، والإحكام ١/٢٠٦، والمنتهى لابن الحاجب ص/٣٠، والمحصول ٢/٣٩٩.

(٢) منهم إمام الحرمين في البرهان ١/١٠٧، والغزالي في المستصفى ١/٩١ والمنخول ص/٣١، والشيرازي في التبصرة ص/٨٠ واللمع ص/١٢، والرازي في المحصول ٢/٣٩٩، والآمدي في الإحكام ١/٢٠٦، وابن الحاجب في المنتهى ص/٣٠ والمختصر، والبيضاوي في المنهاج، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/٢٣٣ عطار، والإبهاج ١/١١١، ورفع الحاجب (١/ق ١٢٦ ـ أ). =

وكثير من أصحاب أبي حنيفة(١).

وقالت طائفة منهم (٢) : إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال، وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفراييني (٣).

وأما المتكلمون فأكثرهم معنا في هذه المسألة (٤).

= وهو اختيار المالكية كما قاله القرافي في تنقيح الفصول ص/١٦٢ عن الباجي، والحنابلة كما قاله ابن اللحام في المختصر ص/٦٨، واختاره من المعتزلة أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/٢٩٤ ونسبه لهما.

(١) وهم العراقيون منهم وانظر تيسير التحرير ١/١١٤، ومسلم الثبوت ١/١٢٨، وأصول السرخسي ١/٧٣.

(٢) وهم السمرقنديون، قال السرخسي في أصوله: وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا نصاً، ولكن مسائلهم تدل على ذلك. انظر أصول السرخسي ١/٧٣، وتيسير التحرير ١/١١٤.

(٣) هو الإمام أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، شيخ طريقة العراقيين من أصحابنا، أخذ الفقه عن الداركي وابن المرزبان، وتخرج به خلق لا يحصيهم العد منهم المحاملي، وابن الصباغ، والسنجي، والرازي سُليم، وغيرهم، له مؤلفات منها: كتاب في أصول الفقه، توفي عام ٤٠٦هـ.

(طبقات ابن السبكي ٤/٦١، تهذيب الأسماء ٢/٢٠٨، طبقات الشيرازي ص/١٠٣، العبادي ص/١٠٧، ابن هداية الله ص/٤٢، البداية والنهاية ١٢/٢، تاريخ بغداد ٤/٣٦٨، شذرات الذهب ٣/١٧٨، معجم البلدان ١/١٧٨، المنتظم ٧/٢٧٧، النجوم الزاهرة ٤/٢٣٩، وفيات الأعيان ١/٧٢، العبر ٣/٩٢، مرآة الجنان ٣/١٥، المختصر ٢/١٥٢).

هذا وقد ذكر الرازي في المنتخب أنه المخالف هو أبو إسحق الإسفراييني، وتبعه عليه الإمام الإسنوي في التمهيد ص/١٢٦، وانظر تعليقنا عليه هناك، وهو خطأ الصواب أنه أبو حامد، كما قاله ابن السمعاني هنا، والشيرازي وكل من كتب في المسألة من المتقدمين.

(٤) وهناك مذاهب أخرى في المسألة.

الأول: أنهم مخاطبون بالمنهيات، دون المأمورات، حكاه إمام الحرمين في البرهان ١/١٠٧، والشيرازي في التبصرة ص/٨١ وغيرهما.

الثاني: أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي، نقله القرافي في التنقيح ص/١٦٦ عن الملخص للقاضي عبد الوهاب. =

وتعلق من قال : إنهم لا يدخلون في الخطاب بكلمات[1] معنوية ، منها ، وهو شبهتهم :

قالوا : تكليف من لا يصل إلى امتثال المأمور على ما ورد به الشرع بحالٍ محالٌ ، وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات ، لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات في حال كفره ، وإذا أسلم سقط وزال التكليف عنه ، ولا وصول له إلى أداء المأمور بحال .

قالوا : وبهذا فارق الإيمان ، لأنه يصلح من الكافر متى قصد إليه ، ويفارق المحدث أيضاً ، لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب ، فطهارتهُ لا تنافي ما خوطب به ، وأما إسلام الكافر ينافي ما خوطب به ، من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام .

ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب .

وربما يقولون: هذا أمر لا يفيد فائدته، ولا يقضي قضيته، لأنه طلب الفعل، فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته، والأمر لا يكون إلا لفائدة، فإذا سقطت فائدته بطل الأمر.

بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس / ٢٨ ـ أ / في وسعه ، وأَمرِه بما لا يطيقه .

وإنما قلنا ذلك ، لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه ، لأن الأمر لا يرد من الآمر لفائدة العقاب عند الترك ، بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل ، وهو المقصود من الأمر ، وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه ، وترك

= **الثالث**: أنهم مكلفون بما عدا الجهاد، أما الجهاد فلا، لامتناع قتالهم أنفسهم قاله القرافي في التنقيح ص/١٦٦ وذكر أدلته.

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية التمهيد للإسنوي ص/١٢٦، تخريج الفروع للزنجاني ص/٣٥.

(١) في الأصل [لكلمات].

العقاب عند الترك منزلة التبع من المقصود ، فكما أن العقد مصحح لمقصوده ، لا لما ليس لمقصوده ، فكذلك الأمر تصحيح لمقصوده ، لا لما ليس لمقصوده .

يدل عليه : أن الأوامر بالعبادات لنفع العباد ، ونفع العباد في فعلهم **العبادات، فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها ، فإذا كان الأمر لنفعهم، بطل نفعهم، بطل أمرهم**[1] .

وأما حجة أبي زيدٍ ؛ الكافرُ ليس بأهل لأداء العباداتِ ، لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب في الآخرة ، بحكم الله تعالى ، والكافرُ ليس بأهلٍ لثوابِ الآخرة ، لأن ثوابَ الآخرةِ هي [2] الجنة ، وهو ليس من أهل الجنة ، فتبين أنه ليس بأهل للعبادة ، وإذا لم يكنْ من أهل هذا العمل ؛ لم يكنْ من أهل الخطاب بالعمل ، لأن الخطاب بالعمل للعمل ، وهذا كالعبد لا يخاطب بالعبادات الماليةِ من الكفاراتِ والزكواتِ وغيرها ، لأنه ليس من أهل ملكِ المالِ ، فلا يخاطبُ بواجبِ المالِ ، ببينة أن العباداتِ ثمنُ الجنة ، والكافرُ لا يتصور أن يكون له حظ في الجنة ، فأشبه الكافر في هذا من لا ذمةَ له في استحقاق حق أصلاً ، وهو البهائم .

قال : وليس كالإيمان ، لأنه يثبت له الحق في الجنة ، فصار الإيمان في الحقيقة اكتساباً للجنة ، وهو من أهل اكتسابها .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنه من أهل العبادة إذا أسلم ، فيصح الأمر ، ليسلم ويفعل .

بمنزلةِ المحدثِ ، مخاطبٌ بالصلاة ، ليتطهر ويصلي .

هذا لا يصح .

لأن الكافر في الحال ليسَ بأهل للعمل يثابُ عليه ، والخطابُ يتناول العملَ في الحال ، **لأن** الخطاب هو قوله : صل ، وصم ، وهذا يتناول الحال ، وفي الحال ليس هو من أهل هذا العمل، ولا الكافر أعد للإسلام حاله[3] حتى يعطى له

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) في الأصل [ماله] وهي لا معنى لها والمثبت الصواب والله أعلم.

حكم حاله في الإعداد له، كالمني في الرحم، وبيض الطير، فالكافر حاله حال[1] الإسلام[2]، لا حيلة له من الله تعالىٰ، ولا عادة لهم، بل العادة في الكافر التمسك بالكفر، كالمسلم عادته التمسك بالإسلام، وإنما يختار الإسلام نادراً ، كالمسلم يختار الكفر نادراً .

قالوا : وليس كالجنب ، لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه ، غير أنه لا تصح منه الصلاة لفقد شرطه ، وهو الطهارة ، فهي شرط لصحة الأداء ، لا ليصير أهلاً لعمل يثاب عليه في الآخرة ، فصح الخطاب له على أن يفعله بشرط ، وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه في الآخرة أصلاً ، فلا يصح الخطاب معه أصلاً .

وسبيل هذا سبيلُ المولى يقولُ لعبده : أَعتقْ عن نفسك عبداً ، أو كَفِّرْ عن يمينك بالمال ، يكون لغواً / ٢٨ ـ ب / لأن ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب ، والعبدُ ليس من أهل ملك المال .

وبمثله لو قال لحر : اعتق عبدك عني على ألف ، فأعتق ، صح عنه بصحة الأمر ، لأنه أهل الإعتاق ، إلا أنه فقد في الحال شرط الأداء ، وهو الملك ، فصح الأمر به على أن يؤدي المأمور به بشرطه .

قال : ولا يجوز أن يقال : إن الكفر معصية ، فلا يجوز أن يجعل سبباً لسقوط الخطاب ، لأنه تخفيف ، والكفر لا يصلح سبباً للتخفيف ، قال : لأنا لا نسقط الخطاب مرحمة ليكون سبب العذر ، بل أسقطنا الخطاب نقمة ، لأنه سقط لخروجه عن صلاحية الجنة ، وهذا نقمة ، ببينة أن الكافر سقط عنه خطاب الله تعالى بالعبادات ليأسه عن الجنة ، ويخاطب المؤمن بالعبادات ، لاستحقاقه الجنة ، وشدة النار فوق ثقل الخطاب ، وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب ، وهذا كالبهائم لا يخاطبون ، وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها ، بل لأنها ليس بأهل الخطاب ، فكان سقوط الخطاب للإزراء بها ، كذلك سقوط العبادات عن

---

(١) في الأصل [مال] وهو لا معنى لها والمثبت الصواب والله أعلم.

(٢) أي كما أن المسلم لا يترك إسلامه إلا نادراً، فكذلك الكافر ، حسب ما يفهم من السياق، هذا ما ظهر لي والله أعلم.

الكفار ، ليس للتخفيف عليهم ، بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب ، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم ، وإلحاقهم بالبهائم التي لا خطاب عليها [1] .

قال : وأما المناهي ثابتة في حقهم ، لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة ، فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة ، فيستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه ، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات .

قال : ولهذا نحدهم على المعاصي في الدنيا ، لأن الحدود عقوبات على ارتكاب المناهي ، وخطاب المناهي قد لحقهم .

قال : ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد ، كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق ، وقبل الإيمان بالله عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد ، وأما الإيمان فيتعلق بنفسه للفكاك ، أو يثبت عقد الفكاك ، فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال .

ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة ، ولا يستقيم قبل عقد الكتابة .

هذه طريقته إلى هذا الموضع .

وتعلقوا بالخبر المعروف أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : **« ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسولُ الله ، فإنْ أجابوكَ فأَعْلمهم أن عليهم خمسَ صلواتٍ في اليومِ والليلةِ ، وفي رواية فأعلمهم أن عليهم صدقةً تؤخذُ من أغنيائهم وترد في فقرائهم »** [2] .

فقد أخبر أن هذه الواجبات تلزم بعد الإيمان بالله تعالى ، ولو لزمت مع لزوم الإيمان ؛ لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى .

وأما حجتنا في هذه المسألة تتعلق :

---

(١) في الأصل عليهم.

(٢) الحديث رواه البخاري في الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة في غيره من الأبواب، ومسلم رقم ١٩ في الإيمان، والترمذي رقم ٦٢٥ في الزكاة، وأبو داود رقم ١٥٨٤ في الزكاة، والنسائي ٥/٥٥ في الزكاة.

أولاً بما ورد من السمعيات في الباب ، والتعلق للأصحاب بما ورد في القرآن والسنة يكثر ، غير أن المختار من ذلك قوله تعالى : ﴿ ماسَلككم / ٢٩ ـ أ / في سَقر قالوا : لم نكُ من المصلينَ ، ولم نكُ نُطعِمُ المسكينَ ، وكنا نخوضُ مع الخائضينَ ﴾ [١] فقد ذمهم وَوَبخهم بترك الصلاة ، وكذلك بترك الزكاة ، لأن إطعامَ الطعام الذي يتعلق بتركه التوبيخُ ، هو الزكاةُ ، فلو لا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه لم يستقم التوبيخ والذم .

فإن قيل : معناه : لم نك من جملة المصلين ، أي المسلمين .

قلنا : لا يستقيم ذلك، لأن قوله : « من المصلين » يفيد أنهم استحقوا الذم لأنهم لم يصلوا ، كقول القائل : عاقبت فلاناً لأنه لم يكنْ من المطيعينَ ، يدل على أنه عاقبه لأنه لم يطعه .

فإن قيل : قوله : « لم نك من المصلين » يجوز أن يكون إخباراً ، لأنهم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، ولم يكونوا صلوا في حال إسلامهم .

قلنا : قوله : « ولم نك من المصلين » لا يقتضي ترك الصلاة في زمان معين ، بل يقتضي ظاهره أنهم لم يكونوا من المصلين في جميع زمانهم ، مثل قول القائل : فلان عوقب [٢] لأنه لم يحج ، يقتضي أنه لم يحج في وقت ما .

وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة في زمان معين ، وهذا خلاف ظاهر الآية .

وعلى أن الآية عامة في المرتدين وغير المرتدين .

وقد أيد هذه الآية قوله تعالى : ﴿ وويلٌ للمشركينَ ، الذين لا يؤتونَ الزكاة ﴾ [٣] أوجب لهم الويلَ بكفرهم وإخلالهم بالزكاة ، وهو مثل قولِ القائل : ويل للسُّرَّاق الذين لا يصلون ، فهذا ذم لهم على السرقة وترك الصلاة جميعاً ، كذلك ههنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة جميعاً .

---

(١) المدثر/ ٤٢ ـ ٤٣ ـ ٤٤ ـ ٤٥ .
(٢) في الأصل [موقب].
(٣) فصلت/ ٦ ـ ٧.

ويعتمـــد على قولـــه سبحـانـه وتعـالى : ﴿ ولله على النـاس حِجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سبيلاً ﴾ [(١)] ، وهذا يتناول المسلم والكافر ، لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد ، ولا مانع من كون الكافرين من أهل أدائه ، لا من جهة السمع ، ولا من جهة العقل .

أما الدليل السمعي ، فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة ، لظفرنا به عند الطلب .

وأمـا من جهـة العقل ، فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن ، والكافر متمكن من الحج ، بأن يقدم عليه الإسلام ، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه ، فهــو له مستطيــع ، كما أن المحـدث متمكن من أداء الصـلاة ، بأن يقـدم عليـه الوضوء ، والخرساني متمكن من الحج ، بأن يقدم عليه قطع المسافة .

وهذا الذي قلناه في الحج موجودٌ في كل عبادة ، فيلزمُه كل العبادات بالخطاب العـام الـذي يتنـاولُ المسلمـينَ والكفارَ ، وهذا لأن رسول الله ﷺ بُعثَ إلى جميع النـاس ، أحمـرهم وأسـودهم ، وقـد جاء بالقـرآن المشتمل على إيجاب الإيمانِ ، وإيجـاب الشـرائـع ، من الأوامـر والنواهي ، فإذا كان بعث بما أنزلَ معه إلى جميع النـاسِ ، وَجَبَ كل ما أنـزل معـه على جميع الناس ، لأنه بعث بهذه الشرائع ، فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه .

فإن قالـــوا : هذا على ما قلتـم إذا أمكن / **٢٩ ـ ب** / الإيجـاب ، وههنـا لا يمكن الإيجاب .

قلنا : يمكن على ما بينا من قبل .

ولأنـه لما لزمهم النـواهي ؛ لزمهم الأوامـر ، لأن الأوامـر أحد قسمي الشرع ، فصار كالقسم الآخر .

والدليل على لزومهم النواهي ؛ إجماع الأمة في أن الكافر يحد إذا زنا ، ويقطع إذا سرق ، ولو لم يكن مكلفاً بترك الزنا والسرقة ؛ لم يكن الزنا والسرقة معصية ، ولو لم يكن معصية ؛ لم يعاقب على فعله .

---

(١) آل عمران/ ٩٧.

وهذا دليل معتمد .

فإن قالوا : إنما وجب ذلك عليهم بالتزامهم أحكام الإسلام .

قلنا : هذا ليس بشيء ، لأن لزوم الأحكام بإلزام [1] العبيد ذلك ، ألا ترى أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة بالإيمان بالله عز وجل ، وإن كانوا لم يلتزموا شيئاً من ذلك .

ثم نقول : من أحكامنا أن لا يحد الإنسان على المباح ، فلو كان الزنا غير محظور عليه ؛ كان مباحاً ، والحد لا يجب بارتكاب المباح .

قالوا : إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا ، لأنه [معصية ، والمعصية سبب العقوبة ، وهو من أهلها ، ولذلك يستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه ، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات لأنه] [2] مع كفره لا يمكنه فعلها ، فلم يخاطب بفعلها .

قلنا : لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم بقبحه ، ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام ، لأن ماعداه من الشرائع قد [3] منع المكلفون من الرجوع إليها ، ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء ، كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحالة ، ولا فرق بينهما ، ولكن كان وجه التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم قبحه ، فيتركه ، فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه ، وكذلك في الصلاة مثله ، يتحقق عليه إلزام الصلاة بالوجه الذي حقق عليه تحريم الزنا ، غير أن ترك إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعي قام عليه ، ونحن لا ننكر سقوط إقامة الحد ، مع تحقق التحريم ، بدليل شرعي يقوم عليه ، وذلك الدليل هو العهد المعقود معهم ، بترك التعرض لهم في شرب الخمور ، وأكل الخنازير ،

---

(١) في الأصل [بالتزام] وهو تحريف لا يستقيم معه الكلام.

(٢) ما بين القوسين ساقط من الأصل، ولولاه لما استقام الكلام، وقد مر نظيره في ص/١٧٥ س ٣ ولذلك استأنست به هنا، وآمل أن يكون هو عين الساقط إن شاء الله.

(٣) في الأصل [فقد].

إذا لم يظهـروا ذلـك فيـما بيننـا ، وإقـامـة الحد من التعرض ، فيكون ذلك إخفاراً للعهد ، فلهذا لم نقمه عليهم .

وقد أجبنا بغير هذا في المسائل الفقهية

وأما الجواب عن كلماتهم :

أما الأول ؛ قلنا : لا نسلم أن هذا تكليف لما لا وصول إليه ، بل الوصولُ من الكفـارِ إلى فعـلِ هذه العباداتِ ممكنٌ ، وذلك بأن يُسْلم ، ثم يباشر العبادات ، ونظير ذلك الجنبُ ، مكلفٌ فعل الصلاة ، بأن يزيل الجنابةَ ثم يصلي .

وقولهم : إنه إذا أسلم سقط عنه الصلاةُ ، فلا وصول لها ، لا قبل الإسلام ، ولا بعده .

قلنـا : الـوصـول ممكن ، بأن يسلم في الوقت ، أويسلم قبل دخولِ الوقتِ ، فإذا دخل الوقتُ صلى .

فإن قالوا : إذا أسلم صلى بأمر جديد .

قلنا : لا كذلك ، بل يفعل الصلاة بالأمر الذي كان عليه من قبل .

فإن قالـوا : هل كلف الكـافـر الصـلاة قبـل الإسـلام ؟ فإن قلتم نعم ؛ فهو مستحيلٌ ، لأنه إذا لم يصح منه فعلُ الصلاة ، كيف يُكلفُ فعل الصلاة ؟ !

قلنـا : هذا قد قلتم ، وقـد أجبنا ، ونقول : هل / ٣٠ ـ أ / كلف الجنب أن يصـلي في حال الجنـابة ؟ فإن قالوا : إن الطهارة تصلح شرطاً للصلاة ، والإسلام لا يصلح شرطاً ، لأن الشروط اتباع .

قلنـــا : ولم لا يصـلح شرطـاً ؟ ولـيس معنى الشــرط إلا مايقف الشيء على وجوده ، وعلى أن هذا ليس بخروج عن إلزام ، فإن وجه الإلزام أن الجنب يكلف فعل الصلاة في حال الجنابة ، ثم أداؤها يكون بشرطها [١] ، وهو تقديم الإسلام [١] .

---

(١) أظن أنه يوجد في الكلام هنا سقط أيضاً، وهـو ظاهـر من السياق، وإن كـان المعنى مفهوماً، وتقديره: ثم أداؤها يكون بشرطها وهو الطهارة بالنسبة للجنب، والإسلام بالنسبة للكافر.

وأيضاً : فإن الأمة اجتمعت على أن الكافر مخاطب بالإيمان بالرسل ، وإذا وصل إلى الآخرة ، ولم يكن أسلم ، معاقب على ترك الإيمان بالرسل ، كما يعاقب بترك الإيمان بالله ، ومعلوم أنه لا يصح الإيمان بالرسل إلا بشرط تقديم الإيمان بالله ، مثلما لا تصح الصلاة إلا بعد تقديم الإيمان ، ولكن قيل كلفوا ذلك بشرط تقديم معرفة الله عليه ، كذلك جاز أن يكون مكلفاً بالعبادات هذه الشريطة أيضاً .

وهذا إلزام عظيم ، هدم عليهم هذه القاعدة :

وقولهم : لا فائدة في هذا الأمر .

قلنا : إذا بينا وجه التمكن من الفعل على بعض الوجوه ؛ اتصلت الفائدة بالأمر .

قالوا : بطلت فائدة الأمر في حال كفر الكافر ، لأنه عندكم مخاطب بالعبادات في حال كفره .

قلنا : هذا الذي قلتم ليس بشرط لصحة الأمر ، بدليل الجنب الذي قلناه ، وعلى أن فائدة الأمر في الحال أنه إذا ترك الإيمان استحق العقاب على ترك الصلاة في الآخره ، ويجوز تصحيح الأمر لهذه الفائدة في الحال ، بدليل الجنب الذي قدمناه .

وكذلك من علم الله تعالى منهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان ، وليس يحسن خطابه بالإيمان ، إلا لفائدة استحقاق العقاب بترك الإيمان ، لأن الفعل منه غير متصور ، لأنه يؤدي إلى تجهيل الله تعالى ، وقد تقدس الباري عن ذلك وتعالى عنه علواً كبيرا .

وقولهم : إن المقصود من الأمر طلب الفعل .

فإنا قد ذكرنا وجهاً للفعل ، ذكرنا أيضاً أن **فائدة** استحقاق العقاب كان في تصحيح الأمر ، فسقط هذا السؤال .

وقد قال الأصحاب على قولهم : ـ إن الكافر إذا أسلم يسقط الأمر بالصلاة ـ لأنه إنما سقط بعفو الشرع ، وذلك بقوله تعالى : ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا

يغفر لهم ما قد سلف ﴾ (١) ، ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما سبق من الصلوات والصيامات الفائتة ، وإخراج الزكوات للسنين الماضية ؛ أدى إلى تنفيرهم عن الإسلام ، وقد ذكرنا هذا في المسائل الفقهية ، وذكرناه أولاً كاف .

وأما طريقة أبي زيد فنقول : **قوله** : إن الكافر ليس من أهل العبادة .

قلنا : ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا تصح ، وهو باطل بحسب الذي قدمناه ، لأن الجنب ليس من أهل فعل الصلاة ، مثل الكافر ، ليس من أهل فعل الصلاة ، ولكن قيل هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة ، فصح الأمر في حقه وإن لم يكن على طهارة / ٣٠ ـ ب / كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام ، فصح الأمر في حقه ، وإن لم يكن في الحال مسلماً .

وأما قوله : إن العبادة لاستحقاق الثواب ، وهو ثمن الجنة على ما زعم .

قيل له : ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه أهل الجنة ، لأنه ليس صحة العبادة من المسلم باستحقاقه الجنة ، فإنه قد قام الدليلُ لنا أن الثوابَ الموعود محضُ فضلٍ من الله تعالى ، وأنه لا يجب على الله تعالى حقٌ لأحد ، وإنما صحة العبادة بورود السمع بها ، وانضمام شرائطها إليها ، والإيمانُ بالله تعالى أحدُ شرائطها ، غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود الشرط ، بل يكفي في صحته التمكنُ من إيجاد الشرط على ما سبق ، كذلك ههنا .

وعلى أنه إن لم يكن تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيثاب عليه ؛ يمكن تصحيحه حتى إذا ترك يعاقب عليها .

فإن قالوا : لا يصح الأمر لهذا .

قلنا : ولم . . ؟ وقد سبق الجواب عن هذا ، والجواب الأول أولى وأحسن ، وتبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسل ، فإنه يخاطب به ، وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليه (٢) ، فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه ، فلا فرق بينهما بحال .

---

(١) الأنفال/ ٣٨.

(٢) كذا في الأصل.

وإذا ثبتت لنا هذه المسألة فقد بنيت على هذه المسألة كثير من المسائل، من مسألة وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا أسلم [1] .

وجواز إبقاء الحج منه بعد الردة [2] .

ومسألة خمر الذمي إذا أتلفه المسلم .

ومسألة استيلاء الكفار .

وغير ذلك على ما عرف [3] ، والله أعلم .

---

(١) وعندنا يجب عليه القضاء لما فاته أثناء الردة، وذلك بعد إسلامه ثانية، تغليظاً عليه، لأنه التزم الصلاة بالإسلام، فلا تسقط عنه بالجحود كحق الآدمي .

(٢) الردة عندنا لا تبطل العمل إلا إذا كانت متصلة بالموت، وعليه فمن حج مسلماً، ثم ارتد، ثم أسلم، لا يبطل حجه، الذي فعله قبل الردة، كما لا تبطل سائر أعماله التي عملها قبل الردة، وانظر المجموع ٣/٦ ـ ٧ .

(٣) إذا استولى الكفار على أموال المسلمين وأحرزوها بدراهم لا يملكونها عندنا، لأنها معصومة، محرمة التناول، والكفار مخاطبون بالفروع، وأما عند من قال: إنهم ليسوا مكلفين، فإنهم لا يضمنونها وانظر تخريج الفروع على الأصول ص/١٠٠، والتمهيد للإسنوي ص/١٢٦ لتقف على المزيد من الفروع المبنية على هذه القاعدة.

مسائل

دخول العبيد في مطلق الأوامر والنواهي

مسائل قصار، وفصول من المذهب تليق بهذا الموضع

دخول العبيد في مطلق الأوامر والنواهي [1]

يدخل العبيدُ في المطلقِ من الأوامر والنواهي مثلما يدخل الأحرارُ [2].

---

(١) أكثر الأصوليين يذكرون هذه المسألة وأمثالها في مباحث العموم، كما فعل أبو الحسين البصري، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والرازي، والقرافي، وغيرهم، على أن اللفظ يعم العبيد والأحرار معاً، وقد يذكرها بعضهم في مباحث الأمر، كما فعل ابن السمعاني هنا، والشيرازي في اللمع والتبصرة، على أن الأمر إذا توجه فإنما يتوجه للعبيد كما يتوجه للأحرار.

(٢) هذا هو رأي الجمهور، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٦٥، والغزالي في المستصفى ٢/٧٧، والمنخول ص/١٤٣، والشيرازي في التبصرة ص/٧٥، واللمع، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣٠٠، والآمدي في الإحكام ٢/٣٩٣، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٥، والمختصر، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/٤٢٧ بناني ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٤٢٨ ـ أ)، والقرافي في التنقيح ص/١٩٦، وابن اللحام في المختصر ص/١١٥ وابن الهمام في التحرير ١/٢٥٣، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١/٢٧٦ وغيرهم كثير.

ودخولهم في مطلق الأوامر والنواهي حيث لم يمنع مانع عقلي أو شرعي، وإلا فلا يدخلون لقيام المانع، كما أشار إليه أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣٠٠، وكما سينص عليه ابن السمعاني بعد أسطر.

هذا وقد قصر ابن الهمام في التحرير الخلاف على تناول الحكم لهم شرعاً، أما لغة، فظاهر كلامه يشعر بالاتفاق على أن الصيغة تتناولهم، وهو حسن، وإن كان ظاهر كلام غيره يخالفه في اللغة أيضاً، كالآمدي.

قال في التحرير: «الخطاب الذي يعم العبيد لغة، هل يتناولهم شرعاً فيعمهم حكمه؟» تيسير التحرير ١/٢٥٣.

وما ورد في كتاب الأم للإمام الشافعي رضي الله عنه (١٩٨/٥) مما يشعر ظاهره بأن العبيد والإماء لا يدخلون في عموم الخطاب في غير أماكن الضرورة ـ فليس من هذا القبيل، إذ الإمام الشافعي ممن يقولون بأن الصيغة تشملهم جزماً بعمومها، ولكنه =

وذهبت شرذمة[1] إلى أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدلُ على ذلك .

قالوا : وذلك لأن العبد نفسه مملوكة لغيره ، ومنافعه مستحقة له ، والأمر تصريف من [غيره] [2] ، فإذا كان هو في تصريف مالكه ؛ لم يدخل في تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه .

وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار أن صيغة قوله : افعل ، تتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد ، وكل واحدٍ منهما يجوزُ أن يكونَ مأموراً بهذا الأمر ، ألا ترى أنه لو أراده صَحَّ ، فاشتمل الأمر على الأحرار والعبيد على وجه واحد أيضاً .

ويقال أيضاً : إنه لما جاز أن يكون العبيد معنيين لهذا الأمر ؛ دخلوا في هذا الخطاب ، إلا أن يوجد مانع سمعي أو عقلي ، ولم يوجد .

= حكم بخروجهم فيما ذكره، لأنه استقرأ الآيات الواردة عامة فوجد العبيد ـ فيما عدا أماكن الضرورة وهي الصلاة والإيمان وغيرهما ـ خارجين عنها، ولذلك قال بعد أن فرق بين الأحرار والعبيد في العدة والطلاق والشهادات وحد الزنى: «ولم يختلف من لقيت أن لا رجم على عبد ثيب»، وقال: «فلم أعلم مخالفاً ممن حفظت عنه من أهل العلم في أن عدة الأمة نصف عدة الحرة» اهـ وهذا دليل على أنه أخرجهم بالاستقراء والإجماع، لا على أن الصيغة لم تشملهم.

وهذا هو ما أشرنا إليه قبل أسطر من شمول الصيغة ما لم يقم مانع كما أشار إليه أبو الحسين البصري، وكما سيقوله ابن السمعاني بعد أسطر.

(1) لم أجد أحداً من الأصوليين ـ فيما وقفت عليه ـ ينسب هذا القول لقائل معين، إلا أن الشيرازي رحمه الله نسبه لبعض أصحابنا الشافعيين، وتبعه على ذلك القرافي وغيره، دون تعيين من هو الذي قاله منهم، وأظن أن هذا لعدم شهرة القائل وضعف كلامه، ولذلك قال إمام الحرمين: «وذهب بعض الضعفاء إلى أن المطلق من الألفاظ يختص بالأحرار» البرهان ١/٣٥٦، وقال الغزالي في المستصفى ٢/٧٨: «وقال قوم: لا يدخل. . . وهذا هوس».

وهناك مذهب ثالث لأبي بكر الرازي من الحنفية، وهو أنه يتناولهم شرعاً في حقوق الله تعالى فقط، (تيسير التحرير ١/٢٥٣).

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد ص/٣٥٥.

(2) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

فإن قالوا : إن المانع قد وجد ، وهو ما وجد من وجوب خدمته [1] لسيده في أوقات العبادة .

قلنا : إنما يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات ، فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة السيد ، كأوقات الأكل والشرب ، وشغله بنفسه فيما لا بد منه .

قولهم : إنه في تصريف سيده ، فلا يكون في تصريف آخر ؛ ليس بشيء ، لأنه يجوز أن يكون في تصريف سيده في وقت ، وفي تصريف خالقه في وقت .

ألا ترى أنه لو / ٣١ ـ أ / عني العبيد صح ، فلما جاز أن يكونوا معنيين بهذا الأمر ، وحق السيد عليه قائم ، كذلك يجوز أن يكون الخطاب المطلق متناولاً للعبيد أيضاً ، وحق السيد عليه قائم ، والله أعلم .

---

(١) في الأصل [حرمته] وهو تصحيف ظاهر.

مسألة *

دخول النساء في خطاب الرجال

دخول النساء في خطاب الرجال

مذهب الشافعي أن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال [1] .

وذهب أصحاب أبي حنيفة [2] إلى أنهن يدخلن [3] .

وقالوا : قد دخلن في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع ،مثل الأمر بالصلاة ، والزكاة والحج ، وغير ذلك ، فدل أن حقهن الدخول بصيغة الأمر .

ولأن أهل اللغة قالوا :إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا غُلِّبَ علامةُ التذكير على علامة التأنيث ، فصار الخطابُ في حق الجنسين على وجه واحد .

وأما دليلنا ؛هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين في خطاب الجمع ، كما فرقوا

---

(١) هذا هو رأي الجماهير، وعليه أصحابنا، وهو مذهب الأشاعرة، والمعتزلة، وجمهور كبير من الحنفية، والمالكية، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٥٨، والغزالي في المستصفى ٢/٧٩، والمنخول ص/١٤٣، والشيرازي في التبصرة ص/٧٧، والآمدي في الإحكام ٢/٣٨٦، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٤، والمختصر، والرازي في المحصول ٢/٦٢٣، والبصري في المعتمد ١/٢٥٠، ونقله الآمدي في الإحكام عن أكثر الحنفية، وهو موافق لما في التحرير لابن الهمام ١/٢٣١ تيسير التحرير، ومسلم الثبوت ١/٢٧٣ فواتح الرحموت، ونسبه الغزالي في المستصفى للقاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره القرافي في شرح التنقيح ص/١٩٨، وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة.

(٢) أي بعضهم كالسرخسي في أصوله ١/٢٣٤، وإلا فقد عرفنا في التعليق السابق أن أكثر الحنفية على عدم الدخول.

(٣) وهو اختيار ابن داود كما قال الشيرازي في التبصرة ص/٧٧، وقال القرافي: «إنه الصحيح عند المالكية كما قاله القاضي عبد الوهاب» إلا أن هذا الإطلاق ليس بصحيح، لأن فحول الأصوليين من المالكية مع الجمهور، كالقاضي أبي بكر والقرافي وابن الحاجب وغيرهم، ولذلك شاع عن المالكية أنهم على عدم الدخول كما في مسلم الثبوت ١/٢٧٣.

وإنما يعرف هذا المذهب عن ابن خويز منداد من المالكية، كما نسبه إليه ابن السبكي =

في خطاب الفرد ،فإنهم قالوا في خطاب الجمع للرجال : افعلوا ، وللنساء : افعلن ، وفي خطاب الفرد للرجل : افعل ، وللمرأة : افعلي .

وإذا اختلفت الصيغة في الجنسين ؛دل أن أحدهما لا يدخل في خطاب الآخر ، كما لا يدخل الرجال في خطاب النساء .

وكما أن في خطاب الفرد لا تدخل المرأة في صيغة خطاب الرجل .

ونستدل بحديث [أم] [1] سلمة أنها قالت لرسول الله ﷺ :[مانرى الله تعالى يذكر إلا الرجال ، فأنزل الله تعالى :« إن المسلمين والمسلمات »] [2] [3] الآية إلى آخرها .

= في رفع الحاجب (١/ق٤٢٦ ـ أ).

وهو مذهب الحنابلة كما قال ابن اللحام في المختصر ص/١١٤، وابن بدران في المدخل ص/١١٠.

ولتحرير محل النزاع يجب معرفة الآتي:

١ ـ اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث، لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر، كالرجال والنساء.

٢ ـ اتفق العلماء على دخول الرجال والنساء في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة التأنيث ولا التذكير، كالناس.

٣ ـ اتفقوا على دخول المذكر والمؤنث فيما هو موضوع ليعم الصنفين كـ «من» و«ما» لثبوته اتفاقاً.

٤ ـ وإنما وقع الخلاف فيما ميز فيه بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة نحو قام وقامت، وقاموا وقمن، فإن العرب تغلب فيه المذكر، فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين، ولا يفرد المؤنث بالمذكر، وذلك كالمسلمين والمؤمنين، وفعلوا، وافعلوا، فهذه الصيغ إذا أطلقت، هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب، أو لا؟.

فالأكثر من الأصوليين كما عرفت على أنها لا تدخل ظاهراً، وإن كن يدخلن بقرينة، تغليباً للذكور. وانظر المحصول للرازي ٢/٦٢٣، والإحكام ٢/٣٨٦، والمنتهى لابن الحاجب ص/٨٤، وشرح التنقيح للقرافي ص/١٩٨.

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل، والحديث عن أم سلمة معروف.

(٢) الأحزاب/ ٣٥.

(٣) الحديث رواه الترمذي في التفسير عن أم عمارة الأنصارية رقم ٣٢٠٩، وقال =

فإن قالوا : أرادت الإفراد بالذكر .

قلنا : هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد إفراد الرجال بالذكر ، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة ، فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال ، فلا يستقيم طلب الإفراد بالخطاب ، لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر في محل ما في خطاب الجمع ، فمن أي وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر .

ببينة أنا إذا قلنا يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجه واحد ؛ لا يبقى لخطاب الرجال على الانفراد صيغة ، وهذا محال .

وأما الذي قالوا : إن النساء قد دخلن مع الرجال في أكثر خطاب الشرع .

قلنا : إنها دخلن بدلالة وقرينة .

وأما كلامهم الثاني ، **قولهم** : إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا غلبت علامة التذكير علامة التأنيث .

قلنا : هذا لا يعرف لغة ، إنها هذا قول الفقهاء .

وعلى أننا لا ننكر دخول النساء في خطاب الرجال إذا أُرِدْن بذلك ، ويكون ذلك على وجه المجاز ، كالحمار إذا أريد به البليد ، تناوله على وجه المجاز ، والكلام في الحقيقة ، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة ، والله أعلم .

= السبكي : ورواه النسائي عن أم سلمة، قلت: ونسبه السيوطي في الدر المنثور ٥/ ٢٠٠ لأحمد، والنسائي، وابن جرير، وابن المنذر، وابن مردويه، والطبراني، والفريابي، وابن سعد، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن أبي حاتم، بألفاظ متقاربة.

فصل *
في أفعال السكران وأقواله

أفعال السكران وأقواله

أفعالُ السكران وأقوالُه داخلة تحت التكليف في قول عامة الفقهاء [١] .

وقال أهل الكلام [٢] : لا تكليفَ عليه ، وتابعهم بعضُ الفقهاء .

---

(١) سيذكر ابن السمعاني في هذا الفصل بعض صور الركن الثاني من أركان الحكم، وهو المحكوم عليه، وهي تكليف السكران، والنائم، والساهي، والمكره، والصبي، ولم يتعرض للغافل والملجأ.
وإنما خص الأصوليون هذه الصور بالبحث، لأنهم اتفقوا على أن الفهم شرط لا بد منه لتعلق الحكم بالمكلف.
أما الذين منعوا التكليف بالمحال، فقد اتفقوا على هذا بلا خلاف، وأما الذين جوزوا التكليف بالمحال، فقد اختلفوا في تكليف هؤلاء، فجمهورهم على منع تكليفهم، لأن تكليفهم إن جاز إنما هو للابتلاء، ولا ابتلاء هنا، لعدم فهم الخطاب، وقد ادعى الباقلاني الإجماع على هذا، كما نقله عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ١٣٢ ـ ب).
إلا أنهم رغم هذا الاتفاق فقد اختلفوا في تكليف السكران، وذلك لأن الله خاطب السكران، وأوقعوا طلاقه، وألزموه الأروش والغرامات، وأوجبوا عليه الحد بالقذف والزنا، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان مكلفاً.
ولذلك ذهب الفقهاء إلى تكليفه، وإلا لما كان للخطاب معه فائدة، على ما سيذكره ابن السمعاني، ولما وقع طلاقه، ولما تعلقت به الأروش والغرامات، ولما وجبت عليه الحدود.
وأما المتكلمون، فذهبوا إلى عدم تكليفه، تمشياً مع القاعدة في فهم الخطاب، وأجابوا عن هذه المسائل التي ذكرها الفقهاء والتي ظاهرها أنها تكليف للسكران، بأنها ليست من قبيل خطاب التكليف، وإنما هي من قبيل خطاب الوضع، وهو ربط الأسباب بالمسببات، وربط الغرامة بالإتلاف، بغض النظر عن التكليف، وأما خطاب الله للسكران، فهو خطاب مع مريد السكر لا السكران، أو هو خطاب مع من كان في بداية النشوة والطرب، وإلا فلا فائدة من الخطاب مع الثمل، لأنه لا يفهمه، ولذلك كان محالاً تكليفه.

(٢) وإلى هذا ذهب إمام الحرمين في البرهان ١٠٥/١ ، والغزالي في المنخول ص/٢٨ ، =

وقـال من يمنـع دخولـه تحت التكليف : إن توجيـه التكليف مع عدم علم المكلف بها كلف به محال ، لأنـه لا يدخـل هذا في تكليف الإنسـان ما ليس في وسعه ، وهذا لا يجوز في الشرع ولا في العقل .

قالـوا : ولأنـه لو جاز تكليف السكـران ؛ جاز تكليف المجنـون والصبي ، بل جواز تكليف الصبي أقـرب من تكليف السكـران ، لأن الصبي له عقـل وتمييـز ، وإن لم يكمـل مثلما كمـل / ٣١ ـ ب / للبـالغـين ، فإذا لم يكلف الصبي فلأن لا يكلف السكران أولى .

قالوا : وأما الصلاة إذا فاتته في حال السكر ؛ فإنما القضاء بأمر جديد بعد الصحو .

ويقولون أيضاً : إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال العقل ، فإنه يقال له إذا سكرت في وقت الصلاة ، أو نسيت صلاة ، أو نمت عنها ، أو أتلفت شيئاً في حال السكر ، وفي حال النوم لزمك ضمانه .

وأما دليل ما صار إليه الفقهاء قوله تبارك وتعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاةَ وأنتم سُكـارى حتى تعلمـوا ما تقـولون » [(١)] ؛ فقد خاطب السكران في حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول ؛ فدل أن السكر لا ينافي الخطاب [(٢)] .

= والمستصفى ١/٨٤ والـرازي في المحصـول ٢/٤٣٧، والآمـدي في الإحكـام ١/٢١٧، وابن الحـاجب في المنتهى والمختصر، رفـع الحـاجب (١/ق ١٣٢ ـ ب) والبيضاوي في المنهاج وانظر الإبهاج ونهاية السول ١/٩٩، وابن الهـمام في التحريـر ٢/٢٤٣ تيسـير التحـريـر وانـظر مسلم الثبـوت ١/١٤٣، والتمهيـد لـلإسنـوي ص/١١٢، وغيرهم كثير.

وانظر تعليقنا على المنخول ص/٢٨ والتمهيد ص/١١٤ حيث تكلمنا هنـاك على مـا نقل عن الشافعي في تكليف السكران، وبينا وجه الصواب في المسألة.

(١) النساء/ ٤٣.

(٢) قلنا في الجواب: أنه خطاب مع مريد السكر، لا مـع السكران، أو أنـه خطاب مـع من كان في بداية السكر، لا مع الثمل.

ولأن الأمة أجمعت على صحة ردته في حال السكر ، وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقذف ، وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال ؛ فدلت [1] هذه الأحكام أن التكليف قائم في حقه ، وإن زال عقله بالسكر [2] .

وقد قال بعض الأصحاب: إنّه حين أقدم على الشرب كان عاقلاً، وقد تكلف سبباً محظوراً أجرى الله العادة في زوال العقل به، فجعل المزال بالسبب المحظور بمنزلة القائم، ولهذا المعنى إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحي، حتى لم يورث منه، وكذلك نقول: إن التكليف متوجه على النائم، وجعل كاليقظان بدليل شرعي قام عليه، وهو إيجاب الصلاة عليه، وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة، وكذلك إذا انقلب على شيء، أو أتلفه، يجب عليه الضمان.

هكذا قال بعض الأصحاب .

والأصح عندي أن السكران يتوجه عليه الخطاب ، ويجعل عقله بمنزلة القائم ، بالدلائل التي قامت عليه من جهة الشرع .

وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعاً ؛ استقام خطابه وتكليفه [3] .

تكليف النائم

وأما النائم فالأولى أن يقال : لا تكليف عليه في حال النوم ، لأن النبي ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة » [4] وذكر فيهم النائم .

---

(١) في الأصل [قال] وهي من تحريف النساخ.

(٢) وأجاب أصحابنا بأن هذا من قبيل ربط الأسباب بالمسببات، أي من قبيل خطاب الوضع، الذي لا يشترط فيه التكليف.

(٣) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق-١٣٢-ب): والحق الذي نرتضيه مذهباً، ونرى ارتداد الخلاف إليه، أن الذي لا يفهم، إن كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه، سواء خطاب التكليف وخطاب الوضع.
نعم قد يكلف صاحبها في أبواب خطاب الوضع بما تفعله مع ما يفصله الفقيه.
وأما إن كان له قابلية، فإما أن يكون معذوراً في امتناع فهمه كالطفل، والنائم، ومن أكره حتى شرب ما أسكره، فلا يكلف إلا بالوضع.
وأما أن يكون غير معذور، كالعاصي بسكره فيكلف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي على هذا.

(٤) الحديث رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والحاكم، وأحمد، والدارقطني، وابن حبان، وابن خزيمة.

ولأن النوم مباح ، فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان ، ويعتبر ما وجد من زوال الحس بالنوم ، ولا يجوز تكليف من لا حس له ولا علم .

وإنما وجوب القضاء بعد اليقظة للصلاة التي فاتته في حال النوم ، ووجوب غرامات المتلفات ، فإنما ذلك بالأمر بعد الانتباه .

تكليف الساهي

قال الأصحاب : ولا تكليف على الساهي فيما سها عنه ، وذلك لعدم علمه بما سها عنه ، لأنه لو كان عالماً ؛ لم يكن ساهياً .

المكره

فأما المكره ففعله [1] داخل تحت التكليف [2] ، لأنه يقدر على تركه ، بأن يستسلم لما خوف به ، وهذا بخلاف حركة المرتعش ، لا يوصف بأنه مكره عليها ، لأنه لا يقدر على تركها .

فالإكراه لا ينافي العلم والقصد ، فلا ينافي دخول فعله تحت اقتداره واختياره ،

---

(١) في الأصل [وفعله].

(٢) الإكراه إما أن يصل إلى حد الإلجاء، أو لا يصل، فإن وصل إلى حد الإلجاء، كمن ألقي من شاهق على رجل فقتله، فهذا لا يكلف لا بالفعل ولا بنقيضه، اتفاقاً، على قول من منع التكليف بالمحال.

وأما إذا لم يصل لحد الإلجاء فهو الذي وقع فيه الخلاف، فذهب ابن السمعاني هنا إلى جواز تكليفه، كما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١، والغزالي في المنخول ص/٣٢، والرازي في المحصول ٤٤٩/٢، والآمدي في الإحكام ٢٢٠/١ ، وذهب المعتزلة إلى عدم جواز تكليفه، واختاره ابن السبكي في جمع الجوامع ٧٢/١ بناني، والحنفية على جواز تكليفه في حالة الإلجاء وعدمها وانظر مسلم الثبوت ١٦٦/١ .

هذا والفرق بين الملجأ والمكره أن الملجأ يفهم ما يقال له، ولكنه لا مندوحة له عن الفعل الذي ألجيء إليه، فالإلجاء يسقط الرضا والاختيار، ولا يسقط الفهم.

وأما المكره، فإنه يفهم الخطاب، وله مندوحة، عن الفعل الذي أكره عليه، بأن يصبر على ما أكره به، فالإكراه يسقط الرضا فقط، ولكنه لا يسقط الفهم والاختيار.

وأبعد هذه المراتب هو الغافل كالنائم والمجنون، فإنه لا يفهم الخطاب، وليس له اختيار، ولا رضا. فالمراتب ثلاثة أبعدها الغافل، ثم الملجأ، ثم المكره، وانظر كتابنا الوجيز ص/٨٧ .

وإذا كان فعله مع الإكراه تحت اقتداره واختياره ، فلم يسقط التكليف .

وقال بعض المتكلمين : إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف .

وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعاؤهم فقد الاختيار / **٣٢** ـ أ /

قالوا : ولا تكليف مع عدم الاختيار .

وربما يقولون : إنه غير مريد لما أكره عليه ، ولا قصد له ، فصار فعله كفعل النائم .

وليس هذا بشيء لأنا قد بينا أن اختياره فيما أكره عليه قائم ، ألا ترى أنه يمكنه أن يصبر على ما خوف به ، فدل أنه إذا لم يصبر ، وفعل ماأكره عليه ، فإنه يفعله عن قصد واختيار .

والدليل على بقاء التكليف في حقه أنه تنقسم عليه الأحكام فيما أكره ، ففي بعضها يجب عليه فعله ، وفي بعضها يحرم ، وفي بعضها يباح ، وفي بعضها يرخص .

فالأول مثل أكل الميتة .

والثاني مثل القتلَ .

والثالث مثل إتلاف مالِ الغير .

والرابع مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان .

فانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف .

وقد أجمعت الأمة على أنه لو أكرِهَ إنسان على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله ، ولو قتل أثم إثم القتل ، ولو لا الحظرية عليه قائمة لم يأثم ، ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمر عليه .

تكليف الصبيان

وأما الصبيان فلا تكليف عليهم في فعل شيء ما ، لأن التكليف من قبل الله تعالى ، والله تعالى وضع عنهم طلب الأفعال ، ولم يوقعهم في هذه الكلفة ، مَرْحمة من الله تعالى ونظراً لهم .

فأما الحقوقُ الماليةُ التي تجب عليهم ، فليس فيها إلزامُ فعل ، ولا إيقاع لهم في كلفة ومشقة ، وإنما الإيجاب عليهم يلاقي ذِمَمَهُم ، ولهم ذِمَمٌ صحيحة ، وأما فعل

الأداء الذي هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان .

والجملة أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من الله تعالى ومرحمة ، وذلك في إسقاط الفعل الذي يتضمن التعب والمشقة .

وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع فنوع امتران واعتياد ، وليس على جهة التكليف .

وكذلك ضربهم على إساءة الأدب للرياضة ، كضرب الدابة .

وأما الـذي قالـه الشـافعي رحمـه الله من سقوط الظهر عنه إذا كان فعله في أول الوقت . وهو غير بالغ ، ثم بلغ في آخر الوقت ، فإنما كان كذلك لأنه فعل وظيفة الـوقت في أول الـوقت ، فمنـع فِعلُها من وجوبها عليه في آخر الوقت ، وإذا بلغ ، لئلا يؤدي إلى التثنية في الوظيفة .

وقد قررنا هذا المعنى في خلافيات الفروع .

مسألة *

دخول الآمر في الأمر

دخول الآمر في الأمر

لا يدخلُ الآمرُ في الأمر عند عامةِ الفقهاء [١] .

وذهبت طائفةٌ قليلةٌ من أصحابنا [إلى] [٢] أنه يدخل [٣] .

والمسألة مصورة في النبي ﷺ إذا كان آمراً .

---

(١) لقد عنون كثير من الأصوليين لهذه المسألة بدخول الآمر في الأمر، وظاهر هذه العبارة أن المسألة مقصورة على الأمر، إلا أن هذا الظاهر ليس مراداً، والمسألة شاملة للأمر، والنهي، والخبر، ولذلك ذكرها كثير من الأصوليين في مباحث العموم بعنوان آخر وهو: دخول المتكلم في عموم خطابه، كما فعل إمام الحرمين في البرهان ٣٦٢/١، والآمدي في الإحكام ٤٠٣/٢، والغزالي في المستصفى ٨٨/٢ وغيرهم، وهو أولى من صنيع غيرهم.

وهذا الذي اختاره ابن السمعاني هنا من عدم دخول الآمر في الأمر مخالف لما عليه جمهور الأصوليين، وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٧٣ واللمع ص/١٢، وابن السبكي في جمع الجوامع ٤٩٢/١ بناني في الأمر دون الخبر.

وقال النووي في الروضة، في كتاب الطلاق: وهو الأصح عند أصحابنا.

(٢) هذا الحرف ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

(٣) بل هو رأي الجمهور، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ٣٦٢/١، والغزالي في المستصفى ٨٨/٢، والمنخول ص/١٤٣، والآمدي في الإحكام ٤٠٣/٢، والرازي في المحصول ٢٥٢/٢ على تفصيل تبع فيه أبا الحسين البصري في المعتمد ١٤٧/١، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٦ والمختصر (١/ق ٤٣٢ ـ أ، رفع الحاجب) والقرافي في التنقيح ص/١٩٨، وهو مذهب الحنفية كما نص عليه في مسلم الثبوت ٢٨٠/١، وابن الهمام في التحرير (٢٥٦/١ تيسير التحرير)، وانظر كتابنا الشيرازي وأصوله ص/٢٣٥.

هذا ولإمام الحرمين في البرهان تفصيل لطيف، قال في البرهان ٣٦٤/١: «والرأي الحق عندي أنه يدخل المخاطِبُ تحت قوله وخطابه، إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره، ولكن القرائن هي المتحكمة، وهي غالبة جداً في خروج المخاطب من حكم خطابه، فاعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ =

فأمـا الأمـر الوارد من قبل الله تعالى بذكر الناس ، وأمرهم بشيء بفعله ، فقد اتفقوا أن الرسول ﷺ يدخل في ذلك .

وتعلق من قال بدخوله في الأمر قال : لأن الرسول ﷺ مبلغ عن الله عز وجل ، فإذا قال للأمـة افعلوا كذا ، فيصـير كأن الله تعـالى قال : افعلوا كذا ، فيـدخل النبي ﷺ فيه مثلما يدخل غيره .

وربـما يقـولـون : إن الأمـر يدل على الإيجاب ، فيصير كأن النبي ﷺ قال : هذه العبادة واجبة ، فيَكون / **٣٢ ـ ب** / واجبة على الكل .

وأما دليلنا : أنه لا يجوز أن يكون آمراً لنفسه بلفظ يخصه ، فلا يجوز أن يكون آمـراً لنفسـه [بلفـظ] [1] يعمه ويعم غيره ، وهذا لأنه آمر ، فلا يكون مأموراً ، كالمأمور ، لا يكون آمراً .

ولأن الأمـــر قول القـــائـل لمن دونـه : افعـل ، فصـارت الـرتبـة شرط صحـة الأمـر [2] ، ولا يتصـور رتبـة مع نفسـه ، لأنـه لا يتصور أن يكون الإنسان أعلى رتبة ، أو أدنى رتبة من نفسه ، ولهذا لم يصح أمر الإنسان لنفسه على التخصيص .

وأيضـاً فإن الأمـر قول موضوع لاستدعاء الفعل وطلبه ، وهذا وضع لطلبه من الغـير ، لأن هذه الصيـغ إنـما تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها ، وليفهـم البعض

= والوضع، وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها، فإن من كان يتصدق بدراهم من ماله، فقال في تنفيذ مراده لمأموره: من دخل الدار فأعـطه درهماً، فـلا خفاء أنـه لا ينبغي أن يتصـدق عليه من مـاله، فحكمت القـرائن وجرت عـلى قضيتها، واللفظ صالح، ولو قال لمن يخاطبه: من وعظك فاتعظ، ومن نصحك فاقبل نصيحته، فلا قرينة تخرج المخاطب، فلا جرم إذا نصحه، كان مأموراً بقبول نصيحته بحكم قوله الأول اهـ».

كما أن أبا الحسين البصري قد ذكر في المعتمد ١/١٤٧ تفصيلاً يحسن الرجـوع إليه، تبعه عليه الرازي في المحصول ٢/٢٥٢ ونقله عنه .

(١) هذه الكلمة ليست في الأصل، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام.

(٢) قد بينا في ما سبق أنه لا يشترط العلو في الأمر، وأن ما اختاره ابن السمعاني في هذا مخالف لجمهور الأصوليين.

من البعض مراده وخطابه ، ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه [1] . لأن طبيعته داعية إليه ، طالبة منه فعل كل مايسره ، والكف عن كل مايضره ، فلا حاجة إلى قول يوسع له من نفسه لطلب فعل منه ، أو قولٍ وضع لمنعه عن فعل .

وهذه كلمات قطعية .

والذي قال الخصم إنه يصير كأن الله تعالى قال : افعلوا .

قلنا : إذا قال تعالى : افعلوا ، فالنبي ﷺ يكون مأموراً ، وإذا قال النبي ﷺ ، فيكون آمراً ، والكلام في دخول الآمر في الأمر ، فلا يرد عليه الموضع الذي لا يكون فيه آمراً .

وهذا كالسيد يقول لغلامه : اسقني ، فإنه لايدخل السيد [2] في هذا الأمر [3] ، وإن كان يجوز أن يدخل في أمر غيره .

وأما قولهم : إن أمره يصير كأنه قال : هذه العبادة واجبة .

قلنا ، ولم يصير هكذا ، وهذا خبر ، وذاك أمر ، والخبر خبر في حق كل أحد ، وأما الأمر يتناول المأمور على الخصوص بحكمه .

وأما الأمر الوارد من قبل الله عز وجل بخطاب للنبي ﷺ والرسولِ ؛ فإنه يتناوله على الخصوص ، ولا يتناول غيره ، إلا أن يقوم عليه الدليل .

وأما الوارد بقوله : ياأيها الناس ، ويا أيها الذين آمنوا ، وياعبادي ، فأمر يتناول النبي ﷺ وغيره ، لأجل عموم اللفظ ، والله أعلم .

---

(١) يمكن أن يقال في جواب هذا: إنه لم يستدع الفعل من نفسه بخصوصه، وإنما دخل في الخطاب العام الذي يشمله ويشمل غيره، شأن العموم، ما لم تقم قرينة تدل على تخصيصه.

(٢) في الأصل [العبيد] وهو تحريف من الناسخ، والمثبت الصواب.

(٣) قلنا: هذا قياس مع الفارق، لأنه لا يوجد هنا عموم يدخل السيد تحته، وكلامنا فيما كان فيه عموم، كقول السيد لغلامه: من دخل داري فاسقه شراباً، فإنه في هذه الحالة يدخل السيد في الأمر، ويجب على الغلام سقيه، وقد يخرج من بعض الصور لقرينة كما ذكرناه عن إمام الحرمين.

من هم الذين يتناولهم الخطاب

تكليف المعدوم بخطاب الموجود

واعلم أن الأصحاب ذكروا أن الخطاب الوارد من الله عز وجل ، ومن رسوله ﷺ ، إنما يتناول المكلفين الصالحين لهذا التكليف الوارد ، الموجودين عند الخطاب .

فأما الذين يوجدون من بعد ذلك فإنما يدخلون في الخطاب بالإجماع ، وهذا لأن خطاب المعدوم لا يتصور [إفادتُه] [1] الإيجاب .

فدخولهم في الخطاب ؛ لا يكون بنفس الخطاب ، وإنما يكون بدليل آخر ، وليس ذلك إلا الإجماع .

وكذلك نقول في كل خطاب معلق بصفة ، يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب ، فأما من يصير بتلك الصفة في حالة أخرى ، فإنما يتناوله الخطاب بدليل آخر ، وإذا ثبت هذا ، فخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع ، إنما صار شاملاً جميع أهل الأعصار ، مع عدمهم عند ورود الخطاب ، بدليل إجماع الأمة ، والإجماع / ٣٣ ـ أ / في نفسه دليل قاطع ، ولا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه ، وقالوا ماقالوه عن دليل ، فثبت ماأجمعوا عليه ، وإن لم ينقل الذي أجمعوا عليه [2] .

---

(١) في الأصل [إفادَ] والمثبت هو الصواب.

(٢) لقد ذكر معظم الأصوليين هذه المسألة في مباحث العموم، ذلك لأن الخلاف فيها إنما هو في عموم الخطاب الشفاهي لمن شوفه به ومن سيأتي بعده.

فإذا خوطب من كان موجوداً في عهد رسول الله ﷺ بخطاب شفاهي، فإنه لا خلاف في أنه يعم من كان صالحاً لأن يتعلق به الخطاب، ولكن هل يتعلق هذا الخطاب ـ بمن سيأتي في العصر الثاني ممن لم يكن موجوداً عند ورود الخطاب ـ تعلقاً ذاتياً، ويكونون مخاطبين به، أم أنه لا بد من دليل آخر مستقل، يدل على أنهم إن وجدوا مستجمعين لشروط التكليف تعلق بهم ذلك الخطاب الذي شوفه به أهل العصر الأول. . . ؟

الجمهور خلافاً للحنابلة على أنه لا يمكن دعوى العموم في الخطاب الشفاهي بالنسبة لمن سيوجد، كيف. . . ؟ ونحن نمنع تعلق الخطاب بالصبي والمجنون مع أنهما موجودان. . . فالمعدوم من باب أولى، وإنما تعلق الخطاب بأهل العصر الثاني، وبأهل كل عصر، لما علم من الدين بالضرورة أن هذه الشريعة عامة لكل مسلم =

مسألة *

في الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به

الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به

الأمرُ بالشيء يدل على إجزائه ، وهذا قولُ جميع الفقهاء [1] .

وذهبت طائفةٌ من المتكلمين أنه لا يدل على إجزائه ، ولابد فيه من دليل آخر [2] .

= يوجد مستجمعاً لشروط التكليف.

ولا يمكن أن يعترض علينا بمسألة تكليف المعدوم التي قال بها الأشاعرة - خلافاً للمعتزلة - وذلك لأن تلك المسألة مفروضة في التعلق المعنوي للخطاب الأزلي، وهذه في التعلق التنجيزي، لأننا لو لم نعلم بالدليل المستقل الدال على عموم الرسالة لكان من الجائز أن يكون الحكم متعلقاً بمن خوطب به فقط، دون من يأتي بعده، إلا أننا قطعنا بأنهم مخاطبون ليس من نفس الخطاب الشفاهي لمن كان موجوداً، وإنما من الدليل الآخر المستقل.

على أنني أقول: إنه لا يرد أيضاً ذلك الاعتراض، لأننا نلتزم - بعد معرفتنا بعموم الرسالة لكل من سيوجد مستجمعاً لشروط التكليف - أن الخطاب تعلق به تعلقاً معنوياً الآن، ولكن ليست من ذات الخطاب كما ذكرنا، وإنما من علمنا بالدليل المستقل الدال على أنه سيكلف إن وجد مستجمعاً لشروط التكليف.

وانظر رفع الحاجب (١/ق - ٤٣١ - أ)، المحصول ٢/٦٣٤، الإحكام ٢/٤٠٠، البرهان ١/٣٧١، المستصفى ٢/٨١، التنقيح ص/١٨٨، تيسير التحرير ١/٢٥٥، فواتح الرحموت ١/٢٧٨.

(١) نص عليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٥٥، والغزالي في المستصفى ٢/١٢، والمنخول ص/١١٧، والرازي في المحصول ٢/٤١٤، والآمدي في الإحكام ٢/٢٥٦، وابن الحاجب في المنتهى ص/٧١ والمختصر، والبيضاوي في المنهاج ١/١١٧ إبهاج، والشيرازي في التبصرة ص/٨٥، والقرافي في التنقيح ص/١٣٣ شرح التنقيح، وأبو الحسين البصري من المعتزلة في المعتمد ١/٩٩، بل نسبه الآمدي لأكثر المعتزلة.

(٢) وهو قول القاضي عبد الجبار، وأبي هاشم، وأتباعهم من المعتزلة، وانظر الإبهاج ١/١١٧.

وقال هؤلاء الطائفة لابد أن نبين المراد من قولنا مجزىء ليصح أن نتكلم عليه .

قالـوا : وعلى أنـا لانـريد بقولنا : مجزىء ، أنه يثاب عليه ، وأنه حلال ، لأنا نقول : إن المأمور لابد أن يكون مثاباً عليه ، ولابد أن يكون حلالاً ، لأنه إما أن يكون واجباً ، أو مندوباً إليه ، وأيهما كان فلا بد أنه حلال .

وإنـما نريـد بقـولنـا : إنه مجزىء ، أنا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة ، فالمراد بذلك أن القضاء غير لازم فيها ، فإذا قلناه في البيع ، فالمراد : أن الملك الصحيح يقـع به ، وإذا قلنـا في الشهـادات ، فالمـراد من ذلك : أنه يجب على القاضي أن يقضي بها ، فهذا هو المراد بقولنا مجزىء [1] .

وإذا عرف هذا نقـول : إن الأمـر لا يقتضي إلا كون المأمور واجباً ، أو ندباً ، على الخلاف .

وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئاً ، بل لا يمتنع أن يكون واجباً ، أو ندباً ، ومع ذلك لا يكون مجزئاً على المعنى الذي قلناه .

---

(١) ولتحقيق محل الخلاف في هذه المسـألة يجب أن نعلم:
١ ـ أن الجميع اتفقوا على أن الإتيان بالمأمور على وجهه الصحيح يدل على الإجـزاء بمعنى الامتثال للأمر، من غير خلاف على هذا التفسير.
٢ ـ كما اتفقوا على عدم الإجـزاء، بمعنى عدم سقـوط القضاء، فيـما إذا أتى المكلف بالمأمور به مختل شرط أو ركن.
وبقي شيء واحد، وهو الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، فيما إذا أتى بالمأمـور على صفـة الكمال، فهل الإتيان بالمأمور على الوجه الذي أمر به يستلزم سقـوط القضاء؟ أم لا يستلزمـه، بمعنى أنه لا يمتنـع أن يقول الحكيم: افعـل كذا، فـإذا فعلته فقـد أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء؟ وهذا هو محل النزاع.
فالجمهور على أنه يستلزم القضاء، والجبائي وأبو هاشم على أنه لا يستلزمه.
ولا يعنون بأنه لا يجزيء أنه لم يمتثل، أو أن القضاء واجب.
قال ابن السبكي : فحاصل ما يقوله: **إنه** لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة، ولا خلاف بين عبـد الجبار وغـيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به.
وإذا عرفت هذا وضح لك أن الخلاف فيما نحن فيه لفظي اهـ رفع الحاجب (١/ق ـ ٣٣٢ ـ أ).

وهذا كما نقول فيمن ظن أنه على الطهارة ، وليس على الطهارة ، وتجب عليه الصلاة ، وإن كانت الصلاة غير مجزئة ، وعليه قضاؤها إذا علم أنه محدث .

وكذلك من أفسد على نفسه الحج ، يجب عليه المضي ، وإن كان غير مجزىء عنه .

فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد [1] في « العمد » [2] .

وأما دليلنا نقول : إن معنى الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر ، وانتهاء ذلك الأمر في حقه ، فنقول على هذا : امتثل الأمر كما أمر ، فوجب أن يخرج عن عهدة الأمر ، كالمولى إذا قال لغلامه : اسقني ، فسقاه ، يخرج عن عهدته .

وهذا لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا فعل المأمور مااقتضاه هذا الأمر ، وجب أن لا يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر ، وإذا لم يبق عليه شيء من جهة الأمر ، لابد أن يحكم بكون المفعول مجزئاً ، وهو يغني خروجه عن عهدته .

وهو كما لو نهي عن شيء فانتهى ، خرج عن عهدة النهي .

وأما كلامهم ففي غاية الضعف ، لأن القضاء يجب بأمر جديد ، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القضاء . . ؟!

ولهذا المعنى صح ورودُ أمرٍ من الشارع لا قضاءَ له عن فواته ، مثل الجمعة وما يشبهها .

وإنما معنى الإجزاء مابيناه ، ببينة أن المأمورَ بامتثالِ الأمرِ يصيرُ مطيعاً لأمر آمرِهِ ، ومتى جعل مطيعاً ، لابد أن يكون طاعة .

وأما الذي قالوا : إنه إذا ظن أنه على الطهارة تجب عليه الصلاة ثم يلزمه قضاؤها .

قلنا : إنما وجب بناءً على طهارة ، فإذا تبين أنه لم يكن على طهارة ظهر أنه لم

---

(١) مرت ترجمته في ص/١٥٩.

(٢) وهو أحد الكتب الأربعة التي اشتهرت في علم الأصول، ودارت عليها مؤلفات المتأخرين وهي: البرهان، والمستصفى، والعمد، والمعتمد.

يمتثل المأمورَ كما أمر ، فبنى الحكم على ماتبين حقيقة ، وأعرض عن الحكم الذي كان متبيناً على ظن منه ، وكان الأمر بخلافه .

وكذلك في مسألة الحج الفاسد إذا مضى عليه أنه [1] وجب عليه / ٣٣ - ب / القضاء ، لأنه [لم] [2] يمتثل المأمور كما أمر ، لأنه أمر بالحج الخالي عن الإصابة ، وقد حج لا على هذا الوجه ، فلم يخرج عن عهدة الأمر .

وأما في مسألتنا فقد فعل المأمور كما أمر ، فلابد أن يقع المفعول مجزئاً عنه ، على أي وجه فسر الإجزاء ، والله أعلم .

---

(١) في الأصل [إنها].

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

مسألة *

في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده

الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا

الأمر بالشيء [1] نهي عن ضده من طريق المعنى [2] ، وهذا مذهب عامة الفقهاء [3] .

---

(١) أي المعين، في الواجب المعين، أما الواجب المخير والموسع فلا يرد فيها هذا الكلام، كما صرح به الشيخ أبو حامد الإسفراييني، والقاضي أبو بكر الباقلاني كما نقله عنهما ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ـ ٣٢٢ ـ أ) عن القاضي عبد الوهاب.
ولذلك قال ابن الحاجب تبعاً للآمدي: الأمر بشيء معين، وانظر الإحكام ٢/٢٥١ (ورفع الحاجب ١/ق ٣٢١ ـ ب).

(٢) وأما من حيث اللفظ، فالجميع متفقون على أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، فإنهما لفظان مختلفان وصورتان متباينتان، ولذلك وجب الرد إلى المعنى، كما قاله الغزالي في المستصفى ١/٨١.

(٣) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٩، واللمع ص/١٠، والآمدي في الإحكام ٢/٢٥١، ومنتهى السول ٢/١٢، والرازي في المحصول ٢/٣٣٤، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني كما نقله إمام الحرمين، وهو مذهب العامة من العلماء من الشافعية، والحنفية كما قاله ابن الهمام في التحرير ١/٣٦٢ تيسير التحرير، وجمهور المالكية كما قاله القرافي في التنقيح ص/١٣٥ شرح التنقيح، وجمهور الحنابلة كما قاله ابن اللحام في المختصر ص/١٠١، كما أنه رأي الإمام أبي الحسن الأشعري وجمهور أتباعه، ونسبه الغزالي في المنخول ص/١١٤ للكعبي، والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وهو اختيار القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري من المعتزلة كما نقله عنهما ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٣٢٢ ـ ب).
ثم القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، اختلفوا فمنهم من قال: إنه نفس النهي، ومنهم من قال: إنه يتضمنه على ما سنبينه في التعليقات القادمة إن شاء الله.

وذهبت المعتزلة [1] إلى أنه لا يكون نهياً عن ضده [2] .

---

(١) أي بعضهم، وإلا فقد عرفت أن كبارهم كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري مع الجمهور.

(٢) وقد وافق المعتزلة على هذا بعض مشاهير أصحابنا، كإمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٥٠، والغزالي في المستصفى ٨١/١، والمنخول ص/١١٤، وتبعهما ابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٦٩، والمختصر.

وخلاصة هذه المسألة أن الناس منقسمون إلى مثبت لكلام النفس، وناف له.

والمثبتون لكلام النفس اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

الأول: وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري ـ سيد المثبتين ـ: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، واتصافه بكونه أمراً نهياً، بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء واحد بعيداً من غيره.

الثاني: وهو الذي مال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني في آخر مصنفاته، كما قاله إمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٥٠: **إن الأمر** في عينه لا يكون نهياً، ولكنه يتضمنه ويقتضيه، وإن لم يكن عينه.

الثالث: أنه لا يدل عليه أصلاً، فلا هو نفس النهي ولا يتضمنه، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٢٥٢/١، والغزالي في المستصفى ٨١/١، والمنخول ص/١١٤، وابن الحاجب في المنتهى ص/٦٩ والمختصر.

وهذه المذاهب يتعين أن تكون في الكلام النفسي بالنسبة للمخلوق، وأما الله تعالى فكلامه واحد، أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، فلا تتطرق إليه الغيرية، كما قاله الغزالي في المستصفى، ولأنه بكل شيء عليم فلا يأمر بشيء إلا وهو عالم بضده لا يمكن أن يذهل عنه، بخلاف المخلوقين.

وأما المتكلمون في اللسان فقد اختلفوا على مذهبين:

الأول: أنه يدل عليه بطريق الالتزام والتضمن، وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٩، واللمع ص/١٠، والرازي في المحصول ٣٣٤/٢، وأتباعه، وهو مذهب الفقهاء، والكعبي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري وغيرهم.

الثاني: لا يدل عليه أصلاً، ولا يتضمنه.

وهناك مذهب ثالث ذكره ابن الحاجب والآمدي، وهو أن أمر الإيجاب يكون نهياً عن أضداده، ومقبحاً لها، بكونها مانعة من فعل الواجب، بخلاف المندوب، فإن أضداده مباحة، غير منهي عنها، وهو للمعتزلة.

كما أن الآمدي له اختيار خاص في المسألة.

هذا وقد أطال ابن السبكي في الكلام على المسألة في كتابيه الإبهاج ٧٦/١، ورفع =

وتعلقوا في ذلك بوجوه منها[1] أن القائل به لا يخلو ، إما أن يقول : إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث اللفظ أو من[2] حيث المعنى .

فإن قلتم : من حيث اللفظ ؛ فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس ، وهذا لأنا سمعنا الأمر من قوله لغيره : افعل ، فكيف نسمع النهي من هذا اللفظ ، وهو ضده . . . ؟!

وإن قلتم : من حيث المعنى ، فليس المعنى إلا أن الحكيم إذا أراد شيئاً ، فقد كره ضده ، وإذا حَسَّنَ شيئاً ؛ فقد قبح ضده ، وهذا لايوجب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، لأن الله تعالى قد أمر بالشيء من غير أن يكره ضده ، كالنوافل ، فإنه تعالى أمر بها ، ولم يكره ضدها ، لأنه لو كره ضدها ؛ لم تكن النوافل نوافل ، بل كانت واجبات .

ومنها أن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضده ، وجب أن يكون العلم بالشيء جهلاً عن ضده ، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده ، كما قلتم : إن إرادة الشيء تكون كراهية لضده ، فيؤدي ما قلتم إلى أن يكون الشيء بصفة ضده ، لأن الكراهة ضد الإرادة ، فلو كانت الإرادة كراهة لضده ، لكان الشيء بصفة ضده ، وهو باطل .

ومنها أن الشيء إذا كان له ضدان ، مثل السواد ، فإن البياض والحمرة ضدان له ، فيجب إذا أراد السواد ؛ أن يكون كارهاً للحمرة والبياض ، والحمرة ضد البياض ، كما أنها[3] ضد السواد ، فكان يجب إذا كره البياض لإرادته السواد ؛ أن يكون مريداً للحمرة ، لأن كراهة البياض إرادة للحمرة ، لأنها ضده ، ثم إذا

= الحاجب (١/ق - ٣٢٢ وما بعدها) كما أطال فيها غيره كابن الهمام في التحرير ٣٦٢/١ تيسير التحرير.

وفيها تشعبات كثيرة سوى ما ذكرنا، وربما كانت فيها تفصيلات أخرى سوى ما ذكرنا إلا أنها ترجع إلى المذاهب التي ذكرناها.

(١) في الأصل [فيها] وهو تصحيف من الناسخ .

(٢) في الأصل [ومن] بدون همزة، والمثبت الصواب ليستقيم الكلام .

(٣) في الأصل [أنه].

صار مريداً للحمرة ؛ وجب أن يكون كارهاً للسواد والبياض جميعاً لأنهما ضدان لها [1] ، فيجب على هذا أن يكون كل واحد من هذه الأضداد مراداً مكروهاً ، وهذا باطل ، فما أدى إليه يكون باطلاً .

وأما حجتنا ؛ قلنا : إن الأمر بالشيء أمر بما لا وصول إليه إلا به ، ولا يتم إلا بفعله ، مثل الأمر بالحج ، أمر بالسعي إلى مكان الحج قبله ، والأمر بالاستقاء ؛ أمر بإدلاء الدلو في البئر ونزعه ، والأمر بصعود السطح ؛ أمر بنصب السلم ، وقد بينا هذا من قبل .

وإذا كان الأمر بالشيء أمر بما لا يتم المأمور إلا به فنقول : إن فعل الشيء لايحصل إلا بترك ضده ، مثل الحركة ، لاتحصل إلا بترك السكون ، وكذلك السكون ، لايحصل إلا بترك الحركة ، فصار الأمر بالشيء نهياً عن ضده معنىً بهذا الطريق .

ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهياً عن الكفر ، لأنه ضده .

وكذلك الأمر باللبث في المكان ، نهي عن ضده ، وهو الخروج ، والأمر / ٣٤ ـ أ / بالقيام نهي عن القعود ، وأشباه هذا تكثر .

فهذا هو المراد من قولنا : إن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده .

فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهي ؛ فهو الوفاق .

وإن لم يعجبهم هذا اللفظ ، وقالوا بما قلناه معنى ؛ بقيت المخالفة في نفس التسمية ، ولا مبالاة بها بعد الموافقة في المعنى .

وإن خالفوا في اللفظ والمعنى جميعاً ؛ كان خروجاً عن المعقول ؛ فيكون باطلاً .

والأولى أن نقول : إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر ، وقضينا أنه على الفور ، فلابد من ترك ضده عقيب الأمر ، كما لابد من فعل المأمور عقيب الأمر .

وأما إن قلنا : إن الأمر على التراخي ؛ فلا تظهر المسألة هذا الظهور ، فالأولى

---

(١) في الأصل [لأنها ضدان له].

تصويرها في هذا الجانب.

وأما الجواب عما ذكروه :

أمـا الأول فمتعلقهم بالنـوافـل باطل ، لأن النوافل عندنا غير مأمور بها ، فإن عندنا ماليس بواجب لايكون مأموراً به ، ولئن تناوله الأمر يكون على طريق المجاز .

ثم نقـول : الأمـر الـذي يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضده ، فأما الأمر الذي يفيـد الاستحبـاب ، إنـما يفيـد النهي عن ضده بما ينـاسب الاستحبـاب ، والاستحبـاب أن يكـون فعـل الشيء أولى من تركـه ، فالحكم في ضده أن يكون تركه أولى من فعله .

وأمـا كلامهم الثـاني ففي نهاية الضعف ، لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشيء ، والعلم بضده ، وكذلك القدرة على الشيء وضده ، فأما فعل الشيء وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما ، والأمر يقتضي الفعل ، فهذا الوجه عمل في ضده بالنهي عنه .

وأما كلامهم الثالث الذي ذكروه فليس بشيء أيضاً ، لأنا نجعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده لا من حيث اللفظ ، ولكن من حيث المعنى ، وهو أنه لايتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده ، وهذا المعنى فيما له ضد واحد ، وفيما له أضداد [1] ، فسواء كان له ضد واحد وأضداد ، فلا بد من ترك الكل حتى يفعل المأمور .

النهي عن الشيء هل يقتضي الأمر بضده

وأمـا النهي عن الشيء هل يقتضي الأمـر بضـده فإن كان الشيء له ضد واحد مثـل الحـركـة والسكـون فكـذلك نقول ، فإنه إذا نهاه عن السكون ؛ يكون الأمر بالحركة ، إذ ليس بينهما واسطة .

فأمـا إذا كان له أضـداد ؛ فلا يكـون النهي عن الشيء أمـراً بها كلهـا ، لأنـه يتـوصـل إلى ترك الشيء من غير أن يفعـل جميـع أضـداده ، ولايتوصل إلى فعل الشيء إلا بعد أن يترك جميع أضداده [2] ؛ فافترقا لهذا المعنى .

---

(١) في الأصل [أضداد واحد] ولعل كلمة واحد مقحمة من الناسخ، وإلا فلا معنى لها.

(٢) وهو رأي الجمهور، من الشافعية، والحنفية وغيرهما وانظر تيسير التحريـر ١/٣٦٣، والمنتهى لابن الحاجب ص/٦٩ والمختصر.

ثم لانقول : إن هذا الأمر بالشيء نهي عن ضده صيغة ، حتى نعتبر في النهي الثابت معنى أن يكون أمراً بضده ، فإن الذي ادعيناه إنما ادعيناه في صيغة الأمر والنهي ، ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى ، فسقط ماقالوه .

وقد ادعى أبو زيد في هذه المسألة قولاً ثالثاً ، وقال : إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده على وجه الكراهة ، لا على وجه التحريم .

وهذا ليس بشيء ، لأن الأمر إذا كان يفيد [1] الوجوب ، فلا بد أن يقتضي الكف عن ضده على / **٣٤ - ب** / وجه التحريم ، حتى يستقيم حمله على الإيجاب ، وقد أجمع الفقهاء على أن الأمر يفيد الإيجاب ، ومع هذا لا يكون لما قاله وجه ، والله أعلم .

---

(١) في الأصل [بعد الوجوب] وهو تحريف ظاهر من الناسخ .

مسألة *

في الفرض والواجب

الفرض
والواجب

الفرضُ والواجبُ واحدٌ عندنا (١) .

وزعم أصحاب أبي حنيفة أن الفرض ماثبت وجوبه بدليل مقطوع به ، والواجب ماثبت وجوبه بدليل مظنون .

---

(١) ذهب جمهور الأصوليين من للشافعية، والمالكية، والحنابلة، والمعتزلة، وغيرهم إلى أن الفرض والواجب بمعنى واحد، وهو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه قصداً.
وذهب الحنفية إلى التمييز بين الفرض والواجب فقالوا:
الفرض: ما ثبت بدليل قطعي من الكتاب، أو السنة المتواترة، وذلك كوجوب الصلاة، وقراءة مطلق القرآن فيها، الثابت بالقرآن، وسموه فرضاً اعتقادياً، ورتبوا على جحوده الكفر.
والواجب: ما ثبت بدليل ظني من القياس، أو خبر الواحد، أو غيرهما، وذلك كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، الثابت بخبر الواحد، وسموه واجباً عملياً، ورتبوا على جحوده الفسق والإثم، لا الكفر.
وكما فرقوا بين الفرض والواجب، فرقوا بين الحرام والمكروه تحريماً، بنفس التفرقة، فقالوا: الحرام: ما ثبت بدليل قطعي، والمكروه تحريماً: ما ثبت بدليل ظني.
بينما ذهب الجمهور إلى التسوية بينهما، وهو ما يعاقب فاعله عمداً، ويثاب تاركه.
إلا أنه رغم هذا الاختلاف في التسمية بين الجمهور والحنفية، فالنتائج واحدة، والخلاف خلاف لفظي فقط.
فالجمهور أيضاً يقسمون الواجب إلى ما يكفر جاحده، وما يفسق، فما ثبت بدليل قطعي، حكموا على جاحده بالكفر، بالشروط المعتبرة المعروفة في كتب الفقه، وما ثبت في دليل ظني حكموا على جاحده بالإثم والمعصية والفسق، لا الكفر والردة.
إلا أن الحنفية جعلوا لكل منهما اسماً يخصه، والجمهور لم يفرقوا بينهما في التسمية.
ولذلك قال الغزالي في المستصفى ٦٦/١: «فإن قيل: هل من فرق بين الواجب والفرض؟ قلنا: لا فرق عندنا بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم، وأصحاب أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه، وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظناً، ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى =

وقالوا : لأن الواجب ليس على مرتبة واحدة ، ألا ترى أن الثابت بدليل مقطوع به لايكون في مرتبة ماثبت بدليل مظنون ، بل يكون فوقه في الرتبة ، وإذا كان اختلفا في الرتبة ؛ اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه .

قالوا : ولأن الفرضَ في اللغة يدلُّ على ما لا يدل عليه الوجوبُ ، لأن الوجوبَ لايدل على اللزوم ، فإنه مأخوذ من السقوطِ على ماسبق ، ولا تأثير للساقط في المَحَلِّ .

ولأن الفرضَ مأخوذ من الحَزِّ والشَّقِّ ، ومنه (فرض القوس)، وفُرْضَةُ الوادي، فدلَّ هذا الاسم على التأثير في المحل ، وإذا أثر في المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب.

ونحن نقول : إن حد الواجب والفرض واحد ، لأن حدهما جميعاً ما لا يسع تركه ، أو مايستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه .

وإذا اتفقا في المعنى ؛ اتفقا في الاسم .

ولأنكم فرقتم بين الواجب والفرض بفرق ، ولا يدل عليه دليل ، والدليل على أنه لادليل عليه ؛ أنه لو قلب عليكم قالب هذا الفرق وقال : الواجب ماثبت بدليل مقطوع به ، والفرض ماثبت بدليل مظنون ؛ لم يكن عنه خلاص .

وأما الذي تعلقوا به من قولهم : إن ماثبت بهذا الدليل يخالف في الرتبة ماثبت بذلك الدليل **فوجه الجواب المعتمد عنه** :

أن الكلام في الواجب العملي ، وهو الذي يتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم .

وأما العلم ؛ ليس له تعرض أصلاً .

= مقطوع ومظنون، ولا حجر في الإصطلاحات بعد فهم المعاني اهـ».

وانظر كتابنا الوجيز ص/٤٥ .

وانظر المستصفى ١/٦٦، والمنخول ص/٧٦، والتبصرة ص/٩٤، والإحكام ١/١٣٩ ، والمحصول ١/١١٩ ، والإبهاج ١/٣٥، ونهاية السول ١/٣٦، ومختصر ابن الحاجب (١/ق ٩١ ـ أ) رفع الحاجب، وجمع الجوامع ١/٨٨ بناني، وتيسير التحرير ٢/١٣٥ ، وفواتح الرحموت ١/٥٨ ، وأصول السرخسي ١/١١٠ .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة التمهيد للإسنوي ص/٥٨ .

والـواجب عمـلاً يستـوي مرتبة ، سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم ، أو بدليل اجتهادي يوجب الظن .

والعقـاب في كل واحـد عنـد تركـه عمـلاً ؛ مثل العقاب في صاحبه ، وكذلك واحـد لايسـع تركـه مثـل صاحبـه ، وإذا [1] استـويـا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذي ذكروه .

وأمـا كلامهم الثـاني ؛ قلنـا : إذا راجعنا اللغة فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفـظ الفـرض ، لأن الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال ، مثل قوله : « إنَّ الذي فَرضَ عليكَ القرآنَ » [2] أي أنزل .

ويكون بمعنى البيان ، مثل قوله تعالى : ﴿ سورةٌ أنزلناها وَفَرَضْناها ﴾ [3] .

ويكون بمعنى التقدير ، يقال : فرض القاضي النفقة ، أي قدر .

ويكون بمعنى الإيجاب ، كقوله تعالى : ﴿ فمنْ فَرَضَ فيهنَّ الحجَّ ﴾ [4] أي أوجب .

فالإلزام أحد معاني الفرض .

وأمـا الـوجـوب له معنى واحـد ، وهو السقوط ، وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الـواحـد ، فكـان هذا الاسم أخصـر في الإلزام من لفظ الفرض ، فلا أقل أن يستويا .

وأما التأثير في المحل فلا معنى له ، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير في المحل حساً بوجه ما / **٣٥ ـ أ** / فلا معنى لاعتباره .

---

(١) في الأصل [إذا] بدون واو، وهي لا بد منها.

(٢) القصص/ ٨٥.

(٣) النور/ ١ .

(٤) البقرة/ ٩٧.

مسألة *

في تناول الأمر للمكروه

تناول الأمر للمكروه

الفعل بوصف الكراهة لايتناوله الأمر المطلق [1] .

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يتناوله [2] .

والخلاف تظهر فائدته في قوله تعالى : ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ [3] ، فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة ، ولا الطواف منكوساً [4] ، وعلى

---

(١) وعلى هذا جماهير العلماء، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٩٥، والغزالي في المستصفى ١/٧٩، والمنخول ص/١٢٦، والشيرازي في التبصرة ص/٩٣.
وهذا إذا لم تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى صفة من أوصافه.
قال الغزالي في المستصفى ١/٧٩: «فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شيء واحد مأموراً به مكروهاً - إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى غيره، ككراهية الصلاة في الحمام، وأعطان الإبل، وبطن الوادي، وأمثاله، فإن المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل، وفي الحمام التعرض للرشاش، أو لتخبط الشياطين، وفي أعطان الإبل التعرض لنفارها، وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة، وربما شوش الخشوع - بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته، لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه» اهـ.

(٢) قال السرخسي في أصوله ١/٦٤: «ويحكى عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول: صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً، فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس، فإنه جائز، مأمور به شرعاً، وهو مكروه أيضاً، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج، وذلك مأمور به شرعاً، ويكون مكروهاً.
ثم قال السرخسي: والأصح عندي أنه بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة» اهـ.

(٣) الحج/ ٧٩، وقد مثل إمام الحرمين للمسألة بتنكيس الوضوء وعدم الترتيب فيه البرهان ١/٢٩٥.

(٤) أي من اليمين إلى اليسار.

مذهبهم ، يتناوله ، فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف ؛ ذهبوا إلى أنه دخل في الأمر حتى يتصل به الإجزاء الشرعي .

وعندنا [لا] (1) يدخل ، ولا جواز لمثل ذلك الطواف .

واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور .

فأما عندنا ؛ إن ذلك الطواف مكروه ، بل لا طواف أصلاً ، لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط في الطواف ، مثل كونها شرطاً في الصلاة ، وكذلك قام الدليل أن الطواف الشرعي هو الطواف على هيئة مخصوصة ، لا توجد إذا طاف منكوساً .

وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دورانٌ حول البيت ، وذلك موجود ، سواء طاف بطهارة ، أو بغير طهارة ، وسواء طاف مستوياً أو منكوساً .

قالوا : وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم دخول المفعول في الأمر ، بدليل الصلاة في الأرض المغصوبة ، والبيع وقت النداء ، فإن الأول داخل في الأمر ، والثاني في الإطلاق .

وأما **حجة ماصرنا إليه** أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة ، والندب والإباحة مجازاً ، فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح : لا يتصور أن يتناوله الأمر .

الصلاة في الأرض المغصوبة

وأما **الصلاة في الأرض المغصوبة** (2) فنتكلم في هذه المسألة ابتداء حتى يظهر الواجب فنقول :

---

(1) ما بين القوسين ليست في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

(2) هذه المسألة تعتبر كالفرع للمسألة السابقة، وهي دخول المكروه في الأمر، كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب (1/ق 107 ـ أ).

كما أن لها تعلقاً بمسألة كون الشيء واجباً حراماً من جهتين غير متلازمتين.

وذلك أنه يستحيل كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة، إلا عند من يجوز تكليف المحال، وأما إذا كانت له جهتان غير متلازمتين، فإنه يجوز توارد الأمر والنهي عليه باعتبار جهتيه، كالصلاة في الدار المغصوبة، وهي مسألتنا، فإنها مأمور بها من حيث إنها صلاة، منهي عنها من حيث إنها شغل ملك الغير عدواناً، وهذا جائز عند الجمهور.

وكذلك لها تعلق بمطلق النهي، هل يدل على الفساد، أم لا؟ ولذلك تعدد ذكرها في هذه المواطن التي أشرنا إليها. =

مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم أن الصلاة في الأرض المغصوبة جائزةٌ [1].

وذهبت المعتزلة غير النظام [2] إلى أنها لا تجزىء [3]، وهو قول داود [4]، وأهل الظاهر، وقيل: إنه مذهب أحمد بن حنبل رضي الله عنه [5].

واحتج من قال: إنها لا تجزىء؛ بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين،

= وانظر البرهان ١/٢٨٣، ١/٢٩٥، ١/٢٩٨، والمستصفى ١/٧٩، والمنخول ص/١٢٦، والمحصول ٢/٤٧٦، والإحكام ١/١٦٢، والمنتهى والمختصر لابن الحاجب، والمعتمد ١/١٧٣، وفواتح الرحموت ١/١٠٤، والكوكب المنير ١/٣٩١.

(١) وذلك لأن النهي ليس راجعاً لذات الصلاة، وإنما لأمر خارج عنها، كما سيأتي تفصيله في مباحث النهي.

(٢) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار، المعروف بالنظام، وهو شيخ الجاحظ، ومن أذكياء المعتزلة، كان قدرياً على مذهب الفلاسفة، قال ابن السبكي: «وكان زنديقاً، وله كتاب نصر التثليث على التوحيد، وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع، وله فضائح عديدة، وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة» اهـ. توفي ما بين سنة ٢٢١ وسنة ٢٢٣، وإليه تنسب طائفة النظامية.
(النجوم الزاهرة ٢/٢٢٤، الفرق بين الفرق ١٣١، طبقات المعتزلة ٤٩، تاريخ بغداد ٦/٩٧، الإبهاج لابن السبكي ٢/٢٢٣).

(٣) وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٨٣ - ٢٠٠.

(٤) هو داود بن علي بن خلف، أبو سليمان، الأصبهاني، إمام أهل الظاهر، كان أحد أئمة المسلمين، علماً وزهداً، وكان متعصباً للشافعي حتى صنف كتاباً في فضائله، توفي عام ٢٧٠ هـ.
(طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/٢٨٤، طبقات الشيرازي ص/٧٦، تاريخ بغداد ٨/٣٦٩، تذكرة الحفاظ ٣/١٣٦، شذرات الذهب ٢/١٥٨، العبر ٢/٤٥، الفهرست ٣٠٣، لسان الميزان ٢/٤٢٣، ميزان الاعتدال ١/٣٢١، وفيات الأعيان ٢/٢٥٥).

(٥) انظر المختصر لابن اللحام ص/١٠٤، والكوكب المنير ١/٣٩١، وحكي هذا المذهب عن أبي شمر الحنفي تلميذ النظام، وعن أصبغ المالكي، وقيل: إنه قول لمالك.
هذا وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وتبعه الإمام فخر الدين الرازي إلى أن الطلب يسقط عند أداء هذه الصلاة، لا بها، لأنه يمتنع ورود الأمر بها. =

والصلاة في الدار المغصوبة معصية ، لأن الصلاة تشتمل على القيام ، والركوع ، والسجود ، والقعود ، وهذه الأشياء تَصَرفٌ في الدار المغصوبة ، وشغل لأماكنها وأَهْوِيتها ، ومنعٌ لرب الدار لو حضر من التصرف فيها ، منزل منزلة وضع ساج فيها .

وربما يعبرون عما قلناه فيقولون : الكون في هذه البقعة معصية ، والأكوان التي تقع في الصلاة لابد أن تقع طاعة .

ويقول : الكون في هذه البقعة محرمٌ ، منهي عنه ، والأكوان التي تقع في الصلاة لابد أن تكون مأموراً بها ، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه .

وأيضاً فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينويَ بها المصلي أداءَ الواجب ، وما يدخل فيه أداءُ الواجبِ ، نحو أن ينوي بها ظهراً أو عصراً ، والصلاة في الدار المغصوبة لايتأتى فيها ذلك ، لأنه لا يصح أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم / **٣٥ ـ ب** / أنه ليس بواجب .

قالوا : وعلى هذا نقول أيضاً : لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب ، واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوباً مغصوباً ، فمنهم من أجاز ، لأن الثوب الثاني [لم يستر العورة] [1] ، وفي الثوب الأول كفاية لستر العورة ، وهو مملوك .

وقال آخرون : لا يجوز ، لأن قيامه ، وقعوده ، وتصرفه في كلا الثوبين .

وزعموا أيضاً أن المودع والغاصب إذا طولب برد الوديعة أو المغصوب ، فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت ؛ لم تجز صلاته ، وإن كان الوقت ضيقاً ـ ويُخْشى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة ـ لم تبطل صلاته ، إن لم يَسْتَضِر صاحبُها

= وانظر المحصول ٢/٤٨٥ ، والعضد على ابن الحاجب ٢/٣، ورفع الحاجب (١/ق ١٠٧ ـ أ)، وتيسير التحرير ٢/٢١٩ ، وجمع الجوامع ١/٢٠٣ بناني، والإحكام ١/١٦٣ .

(١) ما بين القوسين ليس من الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

بالتأخير ضرراً شديداً ، وتبطل إن استضر بالتأخير ضرراً شديداً .

وقـالـوا : من صلى وهـو يرى من يغرقُ أو يهلكُ بنار ، وهو يرجو أن يُخَلصه ؛ فسدت صلاتُه .

والوجه في ذلك أجمع أن صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة .

قالوا : ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة بحيث يصير مؤمناً ، لأن ذلك ليس بتصرف فيها فيكون غصباً لها ، فلم يلزم أن يكون قبيحاً غير طاعة .

قالـوا : وليس يلزم إذا صلى في أرض بستـان من غير أن يقصـد غصبها ، ولا زَرْع في الأرض ، لأن العـادة جاريـة أن مالـك الأرض لا يكـره أن يصلي المارة في أرضه ، وكذلك العادةُ جاريةٌ بأن من أذن لغيره في الدخول في داره ، أنه لا يكره أن يصلي فيها ، فنزل ذلك منزلة صريح الإذن .

قال أبو الحسين البصري [(١)] **صاحب « المعتمد »** [(٢)] مستدلاً في هذه المسألة ، إن صحـة الصـلاة في الـدار المغصوبة ، إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد ، أو يراد بها أنها تقوم مقام مادخل تحت التعبد .

والأول باطل ، لأن التعبد لا يتناول القبيح المكروه .

والثاني يكفي في نفيه أنه لم يدل دليلٌ على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد ، وإذا لم يدل الدليل على ذلك ؛ لم يسقط به التعبد الواجب عليه .

وأمـا حجتنـا ذكـر بعض أصحـابنا أن بعض مايحتج به في هذه المسألة ؛ إجماع الأمة ، فإنا نعلم أن المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة ، في شرق الأرض وغربها ، ماكان يخلو عصر من الأعصار عن فعل بعضهم الصلاة في الأرض المغصوبة ، ولو كان مِنْ أهـل الاجتهـاد مَنْ لا يُجَـوِّزُ ذلـك ؛ لم يجز في مستقـر العـادات أن لا يظهر

---

(١) هو محمد بن علي الطيب، القاضي أبو الحسين البصري، شيخ من شيـوخ المعتزلـة، كان ذكياً ديناً على بـدعته، لـه مصنفات منهـا المعتمد في الأصـول شرح به كتـاب العمد للقاضي عبد الجبار توفي عام ٤٣٦هـ.

(وفيات الأعيان ٤/٢٧١، تاريخ بغداد ٣/١٠٠، المنتظم ٨/١٢٦، طبقات المعتزلة ١١٨، لسان الميزان ٥/٢٩٨، العبر ٣/١٨٧، شذرات الذهب ٣/٢٥٩).

(٢) انظر المعتمد ١/٢٠٠.

خلافهَ ، مع كثرة وقوع ذلك ، وعموم البلوى به ، ولجرى بينهم تناظر وتشاجر في ذلـك ، كيف ؟ وأهـل القـدوة الـذين هم أهـل القدوة في الشريعة ، والأعلام في معرفة الأحكام ؛ أطبقوا على القول بجواز ذلك .

فلا يعتـد بخـلاف من خالف في ذلـك ، لأنـه خالف محدثاً [1] ، ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك .

وعندي أن هذه الحجة ضعيفة ، لأنهم يقولون : لاإجماع ، وقد بينا خلاف ذلك .

وقولهم : إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك ؛ قالوا : كما لم ينقل الفساد ؛ لم ينقل الجواز ، فلعلهم لو سئلوا عن ذلك لأفتوا ببطلان صلاته ، قالوا : والظاهر ذلك ، لأن الدليل مضى في هذه المسألة ، فما كنا نظن بسلفنا / **٣٦ ـ أ** / الصالح أنهم يتركون مثل الذي قدمناه وأقمناه إلى ما [لا] [2] دليل عليه ، بل هو مجرد دعوى .

ويستدل بوجه آخر يعتمد عليه ، فنقول :

الصـــلاة غير منهي عنهـــا ، لأن النهي وإن ورد ، ولكنـــه ينصـرف إلى فعـل الغصب ، لا إلى فعـل الصـلاة ، ألا ترى أن بعـد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغصب ، غير فاعل للصلاة .

ألا ترى أنه لوصلى في مكان من الدار لا يخرج من أن يكون غاصباً لغير ذلك المكان من بقاع الدار .

قالوا على هذا : لكن المعقول من الغصب هو الاستيلاء على مال الغير على وجـه العـدوان ، وهـو بالصلاة شاغل ملك غيره بالعدوان ، فيصير بعين الصلاة غاصباً ، فكيف لا يكون النهي منصرفاً إليها ، وصلاته عين [3] الغصب . . . ؟ !

---

(١) في الأصل [محدث] .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

(٣) في الأصل [عن] وهو تحريف من الناسخ .

الجواب :

يقال لهم : هل يجوز أن يكون الإنسان في فعل واحد مأموراً من وجه ، منهياً من وجه ، مطيعاً من وجه ، عاصياً من وجه ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : الدليل على جوازه المشروع والمعقول .

أما المشروع ؛ فإن المريض الذي يستضر بالصوم فإذا صام عامه ؛ لم يختلف أحد أن صومه يقع ، وهو مأمور بالصوم من وجه ، منهي عنه ، ولولا أنه مأمور به من وجه ؛ لم يتصور وقوعه موقع الصوم المفروض عليه ، وهو منهي عنه من وجه ، وهو لتضمنه إضراراً بنفسه .

وأما المعقول ؛ فإن السيد إذا قال لعبد : احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا ، واسلك بها طريق كذا ، فحمل الخشبة ، وسلك طريقاً غير الطريق الذي قال ، فإنه يكون مطيعاً من وجه ، عاصياً من وجه .

ألا ترى أنه يحسن أن يقول العبد : إن كنت عصيتك في سلوك هذا الطريق ، فقد أطعتك في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا .

ونقول لهم أيضاً : هل يجوز أن يستعمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين في حكم الشرع ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جمل مغصوب بعرفات ؛ فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة ، وهو الوقوف بعرفة ، وعلى ما هو معصية ، وهو استعمال جمل الغير .

وكذلك إذا توضأ بماء مغصوب ، فإن حركاته في الوضوء اشتملت [1] على شيئين مختلفين ، على استعمال ماء الغير ، وهو معصية ، وعلى فعل الوضوء ، وهو طاعة .

---

(١) في الأصل [اشتمل].

وكـذلـك إذا ذبـح بسكـين مغصـوب ، فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير ، وهو معصية ، وعلى ذبح الشاة ، وهو مباح جائز .

وإذا نوى الإنسـان الصـوم ، ونـام في نهاره ، فإنه في حال نومه فاعل للصوم ، وفاعل للنوم .

وهذه المسائل كلها مسلمة ، ولم ينقل عن المخالفين منع في شيء منها ، وأقواها مسألـة صوم الشيـخ والمـريض الـذين يستضـران بالصـوم ، ومسألة الوضوء بالماء المغصوب ، والوقوف على جمل مغصوب .

فإذا ثبت ماقلناه فنقول : إذا صلى في أرض مغصوبة فنقول : النهي في شغل أرض الغير ، والأمر بالصلاة ، فهو مأمور بهذا الفعل من حيث / ٣٦ - ب / إنه صلاة ، منهي عنـــه ، من حيث إنـــه شغـل ملك الغـير ، والجـواز من حيث إنـه صلاة ، لا من حيث إنه شغل ملك الغير .

وإن شئت عبرت عن هذا بالطـاعـة والمعصيـة فقلت : إنـه مطيـع من حيث الصلاة ، عاص من حيث شغل ملك الغير ، وهو مثل مسألة المريض إذا صام ، والمتـوضىء بالمـاء المغصوب ، والواقف على جمل مغصوب ، وهو مأمور مطيع من حيث فعـل الصـوم ، وفعـل الـوقـوف ، وفعل الوضوء ، عاصي منهي عنه ، من حيث الإضرار بنفسه ، واستعمال مال الغير ، وجمل الغير ، وهذا لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة ، والصلاة تنفصل عن شغل ملك الغير ، فإذا انفصلا حسـاً ، فيجـوز أن يجعـل فعله فيهما كفعلين منفصلين ، فيكون مطيعاً بأحدهما ، عاصياً بالآخر ، والدليل عليه المسائل التي قلناها .

والحـرف في هذه المسألـة أنـا وجـدنـا فعـلاً من حقه أن يكون طاعة ، وقد وقع قبيحـاً ومعصيـة ، ومـع ذلـك أجـزأ عن الطـاعة ، وكان طريق جوازها ماذكرنا ، كذلك ، ههنا .

وأمـا فصـل النيـة التي قالوها : فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية ؛ استقام فيه النية .

وقـد نقـل بعض المتأخـرين من أصحـابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلاماً

غير مفهوم في هذه المسألة ، وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة [لابد أن تقـع مأمـوراً] [1] بها ، ولكن يسقـط الأمر بالصلاة [عندها] [2] كما يسقط الأمر بأعذار تظهر [3] من الجنون وغيره [4] .

وهذا هذيان فأعرضنا عنه ، والله أعلم .

---

(١) كذا في الأصل، وهو غير صحيح ، وأظنه ناشئاً عن سهو من الناسـخ ، وصوابـه [لا تقع مأموراً بها] كـما هو معـروف عن القاضي وانـظر البرهـان ١/٢٨٧ ، والمحصول ٢/٤٨٥ ، والمنخول ص/١٢٧ ، وما ذكرناه من المراجع في الصفحة السابقة.

(٢) في الأصل [عندنا] والمثبت الصواب، كما هو معروف في المسألة.

(٣) في الأصل [نظر] وهو تحريف من الناسخ.

(٤) وقد وافق الرازي القاضي على هذا وانظر المحصول ٢/٤٨٥ .

مسألة *

إذا قالَ الصحابي أُمرنا بكذا

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا

إذا قال الصحابي أُمرنا بكذا ، فإنه ينزل منزلة القول المقول في الأمر[1] .

وقال داود وأصحابه : لا ينزل منزلته مالم ينقل اللفظ .

وقال : لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظاً في الندب ، والراوي ظن منه معنىٰ الوجوب ، فنقل على ماظن .

ونحن نقـول : قول الصحـابي أُمـرنـا بكذا ، مثل قول الرسول ﷺ : أُمرتم بكذا ، ومثل قوله : أمركم الله بكذا .

والـذي قالـوه باطل ، لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفاد الوجوب ، فأما إذا أفاد الندب فإنه لايكون أمراً .

فليس ما قالوه بشيء ، والله أعلم .

---

(١) في هذه المسألة أمران:

الأول: قول الصحابي: أُمِرْنا بكذا. . وما شـابه هـذا هل يعتـبر كالمسنـد إلى رسول الله ﷺ، ويأخذ حكم الحديث. . أم لا؟ وهي المسألة التي يتعرض لهـا الأصوليـون في مباحث السنة عند الكلام على مستند الصحابي، وستأتي معنا.

وانـظر التبصرة ص/٣٣١، والـبرهـان ١/٦٤٩، والمنخـول ص/٢٧٨، والإحكـام ٢/١٣٧، والمحصول ٤/٦٤٠، والمنتهى والمختصر لابن الحاجب ٢/٦٨ من شرح العضـد (١/ق ٢٦٦ ـ أ) رفـع الحـاجب، والمستصفى ١/١٢٩، وشرح تنقيـح الفصـول ص/٣٧٤، وجمع الجـوامع ٢/١٧٣ بنـاني، والمسودة ص/٢٦٠، وشرح الكـوكب المنير ٢/٤٨٣، وتيسـير التحريـر ٣/٦٨، وأصـول السرخسي ١/٣٨٠، وفواتح الرحموت ٢/١٦١.

الثاني: وهو ما تعرض له ابن السمعاني هنا، وهي ما إذا قـال الصحابي أُمِـرْنا، هـل ينـزل منزلـة القول المقـول بالأمـر. .؟ أي هل يعتـبر ما قـاله الـراوي هنـا أمـراً في المسألة، أم لا؟.

وهذه المسألة من النفائس التي انفرد بها ابن السمعـاني عن معظم كتب الأصـول، إذ اقتصر معظم الأصوليين على الأمر الأول، ولم يعرضوا للأمر الثاني.

النواهي

باب القول في النواهي *

تعريف النهي

اعلم أن النهي يقارب الأمر في أكثر ماذكرناه ، ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار ، ونبين مايخالف الأمر فيه .

فأما حقيقة النهي ؛ فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه [١] .

وقيل : هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء [٢] .

هل للنهي صيغة تدل عليه

فصل *

وله صيغة تدل عليه في اللغة .

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه : ليس له صيغة .

وقد دللنا عليه ، وأبطلنا قوله من قبل [٣] .

مقتضى صيغة النهي

فصل *
في مقتضى صيغة النهي

وصيغة النهي مقتضية للتحريم [٤] .

---

(١) قد ذكرنا في تعليقنا على تعريف الأمر ص/٩٥ أن ابن السمعاني خالف الجمهور في اشتراطه العلو في تعريف الأمر، وكذلك فعل هنا، والجمهور لا يشترطونه لا في الأمر ولا في النهي.

(٢) قد ذكرنا أيضاً في تعريف الأمر أن هذا قول أبي الحسين البصري، وانظر المعتمد ١٨١/١.

(٣) انظر ص/٨٤ حيث ذكرنا ما يتعلق بالمسألة على التفصيل.

(٤) وهذه المسألة أيضاً نظير لمسألة الأمر وإفادته الوجوب، وقد قدمها ابن السمعاني في ص/٩٨، وقدمنا التعليق عليها، ولذلك سيختصرها ابن السمعاني هنا.

قال الغزالي في المنخول ص/١٢٦ : «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي، ومن حمله على الوجوب، حمل النهي على الحظر، ومن حمله على الندب، حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل، حمل هذا على رفع الحرج في الفعل»اهـ.

=

وقال **أبو الحسن** [1] **ومن تبعه** : لا يدل عليه ، ولا على غيره إلا بدليل [2] .

والدليل على أنه يقتضي التحريم أن قوله لغيره : لا تفعل ، يقتضي طلب / ٣٧ ـ أ / ترك الفعل لا محالة ، مثلما أن قوله لغيره : افعل ، يقتضي طلب الفعل لا محالة ، وطلب الفعل لا محالة يقتضي الإيجاب ، كما ذكرنا في مسألة الأمر ، فطلب ترك [3] الفعل لا محالة يقتضي التحريم .

وقد سبق وجه الدليل في هذا [4] .

ويمكن أن يقال : إن النهي لما كان لطلب الامتناع من الفعل ، والفعل لا يمتنع وجوده بكل حال إلا بالتحريم ، فكان مقتضياً للتحريم ، ونعني امتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع ، وامتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع يكون بالتحريم ، لأن السيد إذا قال لغلامه : لا تفعل كذا ، ففعل ، استحق الذم والتوبيخ ، ولولا أنه اقتضى التحريم ؛ لم يستحق الذم والتوبيخ .

فصل *

النهي يقتضي الفور

والنهي يقتضي الترك على الدوام ، وعلى الفور ، بخلاف الأمر ، يقتضي فعل المأمور مرة واحدة ، ولا يقتضي الفور إلا بدليل ، وذكرنا الفرق من قبل [5] .

ببينة أن من قال لغلامه : افعل كذا ، ففعل مرة واحدة ؛ يعد ممتثلاً ، آتياً

= وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية مفتاح الوصول لابن التلمساني ص/٣٧ .

(١) أي الأشعري .

(٢) انظر التبصرة ص/٩٩، واللمع ص/١٣، والمحصول ٢/٤٦٩، والبرهان ١/٢٨٣ ، وشرح تنقيح الفصول ص/١٦٨ ، ورفع الحاجب (١/ق ٣٤٤ ـ ب)، والمعتمد ١/١٨١ ، والمنخول ص/١٢٦ ، والمستصفى ٢/٢٤، وجمع الجوامع ١/٣٩٢ بناني، والإحكام ٢/٢٧٤ ، وتيسير التحرير ٢/٣٧٥ .

(٣) في الأصل [وترك].

(٤) انظر ص/٤٦ .

(٥) انظر ص/١١٥ ـ ١٢٦ .

بالمأمور ، وإذا قال : لا تفعل كذا ، لا يعد منهياً إلا بعد الانتهاء على الدوام ، وهذا ظاهر للمتأمل .

فصل *

النهي عن الشيء أمر بضده

قد ذكرنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده [1] ، فأما النهي عن الشيء هل يكون أمراً بضده .

فإن كان له ضد واحد ؛ فهو أمر بذلك الضد ، كالصوم في العيدين .

وإن كان له أضداد كثيرة ؛ فهو أمر بضد واحد من أضداده ، لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهي عنه إلا به ، فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد ؛ فلا معنى له ، وقد سبق هذا .

فصل *

النهي عن أحد الشيئين

إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين ؛ كان ذلك نهيا عن الجمع بينهما ، ويجوز له فعل أحدهما ، أيهما شاء [2] .

وعند **المعتزلة** [3] يكون منهياً عنهما ، فلا يجوز له فعل واحد منهما .

وزعموا أن النهي لا يرد إلا عن قبيح ، فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما ، فيكونان جميعاً منهيين ، وإن ورد بلفظ التخيير .

اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن أحدهما إنما كان منهياً عنه إذا كان الآخر موجوداً ، وذلك الآخر منهي عنه إذا كان هذا موجوداً ، فيكون التخيير ههنا فائدة ، بأن يقال : لا تأكل ولا تشرب ، وتدل الدلالة أنه إنما نهي عن الأكل بعد وجود [4] الشرب ، وكذا إنما نهي عن الشرب بعد وجود الأكل ، فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجه .

---

(١) انظر ص/٢٠٣ .

(٢) انظر المنخول ص/١٣١ ، والمحصول ٥٠٧/٢ ، وجمع الجوامع ٣٩٢/١ بناني .

(٣) ونسبه في المنخول ص/١٣١ لأبي هاشم منهم .

(٤) في الأصل [وجوب] .

هذا مذهبهم في هذا .

فأما عندنا فالأمر على ماذكرناه .

والدليل عليه : أن الأمر أمر بالفعل ، والنهي أمر بالترك ، ثم الأمر بالفعل في أحد شيئين لا يقتضي وجوبهما ، كذا الأمر بالترك في أحد الشيئين لا يقتضي وجوب تركهما ، وقد سبق هذا أيضاً [1] .

---

(١) انظر ص/١٥٨.

اقتضاء النهي
للفساد وعدمه

مسألة

في النهي هل يقتضي الفساد

النهي يدل على فساد المنهي عنه [1] ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي ،

---

(١) قد عرفنا أن النهي يدل على التحريم، ولكن هل يدل على فساد المنهي عنه أم لا؟
فيه مذاهب، أولها: هذا الذي اختاره ابن السمعاني، وهو أنه يدل على فساد المنهي عنه مطلقاً، سواء أكان النهي في العبادات، أم في المعاملات، وسواء أكان لذات المنهي عنه، أم لجزئه، أم لوصف خارج عنه، لازم له أو غير لازم، كما هو ظاهر عبارته، وكما يفهم من سياق أدلته، ورده على الخصوم.
إلا أنه ـ رحمه الله ـ سيذكر في ص/٢٣٠ في الرد على من ألزمه بالصلاة في الأرض المغصوبة وغير ذلك من الأمور المشابهة لها، والتي ذهب ابن السمعاني إلى صحتها، كما مر معنا في ص/٢١٣ ، سيذكر في سياق الانفصال عن هذا الإلزام أن النهي إذا لم يكن راجعاً لعين المنهي عنه، وإنما هو راجع لمعنى آخر غيره، وأضيف النهي إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى ـ فالنهي لا يوجب فساد المنهي عنه، قال: وعلى هذا تخرج المسائل... الخ.
ولذلك قال الآمدي في الإحكام ٢/٢٧٦ : «ولا نعرف خلافاً في أن ما نهي عنه لغيره أنه لا يفسد، كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة، إلا نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه» اهـ.
فإن كان مراد الآمدي أن الكل متفقون على صحة الفعل، فهذا صحيح، لأن الصحة قد تكون لعدم الفساد، وقد تكون لشيء آخر.
وإن أراد أن النهي لا يدل عليه بالاتفاق، فهذا ليس بصحيح ، وذلك لأن الشيرازي صرح بأنه يدل على الفساد مطلقاً، ولا سيما أنه نقل هذا المذهب عن بعض الأصوليين في كتابه اللمع، ولم يرتضه، وبين في التبصرة أن الصحة في هذه الصور راجعة لأمر آخر، لا لأن النهي لا يدل على الفساد، وانظر اللمع ص/١٤ ، والتبصرة ص/١٠٢ .
كما أن ابن السمعاني سيذكر مثل هذا في ص/٢٣٠ للإنفصال عمن ألزمه بالصلاة في الدار المغصوبة، إذ قال: وإنما عدل في ذلك الموضع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه، من إجماع، أو نص، أو غير ذلك.
فالنهي عند ابن السمعاني، والشيرازي، وغيرهما ممن أطلق، يدل على الفساد مطلقاً.

وعليه أكثر الأصحاب [1] .

إلا أنهم اختلفوا .

فمنهم من قال : يقتضي الفساد من جهة الوضع في اللغة .

ومنهم من قال : يقتضي الفساد من جهة الشرع [2] .

ويمكن أن يقال : يقتضي الفساد من حيث المعنى ، لا من حيث اللفظ [3] ، وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضاً جماعة / ٣٧ ـ ب / من أصحاب أبي حنيفة [4] .

ومن أصحابنا من قال : إن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ، وحكي عن الشافعي رحمه الله ـ مايدل عليه ، وهذا اختيار أبي بكر القفال الشاشي [5] ، وهو قول الكرخي ومن تبعه من أصحاب أبي حنيفة .

---

(١) وهو اختيار الغزالي في المنخول ص/١٢٦ ، والآمدي في الإحكام ٢/٢٧٦ ، ونسبه لجماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ، والحنابلة ، وجميع أهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين ، واختاره الشيرازي في التبصرة ص/١٠٠ واللمع ص/١٤ ونسبه في التبصرة لعامة أصحاب الشافعي ، كما حكاه الغزالي في المستصفى ٢/٢٥ ونسبه للجماهير ، كما اختاره القرافي في شرح التنقيح ص/١٧٣ ونسبه للمالكية ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٧٣ ، والمختصر (١/ق ـ ٣٤٦أ) رفع الحاجب .

(٢) وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص/٧٣ ، والمختصر (١/ق ٣٤٧ ـ أ) رفع الحاجب .

(٣) وهو اختيار الآمدي في الإحكام ٢/٢٧٦ .

(٤) أما جمهور الحنفية فلهم تفصيل خاص بين الحسيات والشرعيات ، كما سيذكره ابن السمعاني عن الدبوسي ، وكما هو مصرح في كتبهم ، وانظر فواتح الرحموت ١/٣٩٦ ـ ٤٠٣ ، وتيسير التحرير ٢/٣٧٦ .

(٥) هو الإمام أبو بكر ، محمد بن علي بن إسمعيل ، القفال الكبير ، الشاشي ، أحد كبار أئمة أصحابنا الشافعيين أصحاب الوجوه ، عالم بالحديث ، والتفسير ، والفقه ، والأصول ، واللغة ، والشعر ، توفي عام ٣٦٠هـ .
(طبقات ابن السبكي ٣/٢٠٠ ، شذرات الذهب ٣/٥١ ، طبقات العبادي ص/٩٣ ، العبر ٣/٣٢٨ ، النجوم الزاهرة ٢/١١١ ، وفيات الأعيان ٤/٢٠٠) .

وهو أيضاً قول أكثر المتكلمين ، ومنهم أبو علي ، وأبو هاشم ، وأبو عبد الله البصري [(1)]، الملقب بجعل [(2)] .

واختلف هؤلاء فيما بينهم .

فقال بعضهم إن كان في فعل المنهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة ، أو في نفوذه إن كان عقداً ؛ وجب القضاء بفساده ، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه ؛ لم يجب القضاء بفساده [(3)] .

---

(1) هو الحسين بن علي، أبو عبدالله البصري، الملقب بجعل، وهو من رؤوس المعتزلة، حنفي المذهب، له تصانيف كثيرة، توفي عام ٣٦٩هـ.
(طبقات الشيرازي ص/١٢١، تاريخ بغداد ٨/٧٣، العبر ٢/٣٥١، شذرات الذهب ٣٦٨).

(2) وهو اختيار الغزالي في المستصفى ٢/٢٥، دون المنخول، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٣٤٧ ـ أ) لأبي الحسن الأشعري، وأبي جعفر السمناني من أصحابنا الشافعيين، ولأبي بكر الباقلاني.
كما نسبه الآمدي في الإحكام ٢/٢٧٦ لإمام الحرمين، إلا أن ظاهر عبارة الإمام في البرهان ١/٢٨٣، لا يدل على هذا، بل يدل على خلافه، إذ قال: «ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه، وخالف في ذلك كثير من المعتزلة، وبعض أصحاب أبي حنيفة»اهـ. ثم شرع في الرد عليهم.
إلا أنه قال في ١/٢٩٢: «فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا تصح، كما لا تصح صلاة المحدث» اهـ. وهذا في سياق الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فكأنه خصص الفساد بصورة معينة وليس مطلقاً، وهذا مراد ابن السمعاني في قوله بعد أربعة أسطر: وقال بعضهم: إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد.
ففرق بين من يقول بالفساد مطلقاً، وبين من يقول بعدم الفساد إلا في بعض الصورة وأطلق عليه أنه لا يقول بالفساد، ثم فصل، كما سنرى في التعليق التالي والذي يليه، والله أعلم.

(3) وهو اختيار الإمام الغزالي في المستصفى ٢/٣٠، قال رحمه الله: «وإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟، قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه، ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإما بنص، وإما بصيغة النفي، كقوله لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بشهود، =

وقال بعضهم : إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه ، كالصلاة في المكان النجس ؛ اقتضى الفساد ، وإن لم يختص بالمنهي عنه ، كالصلاة في الدار المغصوبة ؛ لم يقتض الفساد (١) .

وقال بعضهم : إن كان النهي عن الشيء لمعنى في عينه ؛ أوجب الفساد ؛ وإن كان لمعنى في غيره ؛ لا يوجب الفساد (٢) .

وأما المعروف عن طريق أبي زيد في هذه المسألة قالوا : النهي المطلق نوعان : نهي عن الأفعال الحسية ، مثل : الزنا ، والقتل ، وشرب الخمر .

ونهي عن التصرفات الشرعية ، مثل : الصوم ، والصلاة ، والبيع ، والإجارة ، فالنهي عن الأفعال الحسية ، دليل على كونها قبيحةً في نفسها ، لمعنى في أعيانها ، إلا أن يقوم دليل على ذلك .

وأما النهي المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ، لكن متصلاً بالمنهي عنه ، فتنتفي صفة المشروعية عن المنهي من وجه ، مع تصوره في نفسه ، وبقاء حقيقته (٣) .

= فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط، وإما بالقياس على منصوص، فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط فيدل على الفساد، من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي» اهـ.

(١) وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ١/٢٩٢، حيث قال: «فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا تصح، كما لا تصح صلاة المحدث لَمَّا صح نهيه عن الصلاة مع الحدث» قال هذا في سياق الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وانظر أيضاً ما ذكره في ص/٢٩١ حيث ذكر ما يقارب كلام الإمام الغزالي السابق.

(٢) انظر المستصفى ٢/٣١ حيث ذكر الغزالي هذا الوجه، ثم بين بطلانه، ولم يرتضه.

(٣) انظر تيسير التحرير ٢/٣٧٦، وفواتح الرحموت ١/٣٩٦ ـ ٤٠٣.

هذا وقد اختار أبو الحسين البصري في المعتمد ١/١٨٤ التفصيل بين العبادة والمعاملة فقال: «وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات» اهـ، وتبعه عليه الإمام فخر الدين الرازي في المحصول ٢/٤٨٦.

إلا أنه ذهب في المعالم إلى أنه يفيد الفساد في العبادات والمعاملات ما لم يكن النهي راجعاً لأمر مقارن للعقد غير لازم له، بل ينفك عنه، كالنهي عن البيع يوم الجمعة =

وربما يعبرون عن هذا فيقولون : يخرج عن المشروعية بوصفه ، ويبقى مشروعاً بأصله .

وبيان هذا قد ذكروه في مسائل الخلاف .

وأما حجة من يقول : إن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه .

قالوا : الحال لا يخلو ، إما أن يكون النهي مقتضياً فساد المنهي عنه من حيث لفظ النهي ووضعه لغة ، أو حيث الشرع ، أو من حيث النظر إلى معناه .

فأما الأول فباطل ، لأن النهي طلب ترك الفعل ، والأمر طلب الفعل لغة ، وهذا لا يدل على فساد ولا صحة لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ، ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما .

وأما الثاني ؛ فهو باطل أيضاً ، لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل ، ولا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعاً ، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث ، وقد بحثنا فلم نجده ، **يدل عليه** أنا رأينا مناهي وردت في الشرع ، ولم تقتض فسادَ المنهي عنه ، والدليل عليه ، الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإنها منهيٌ عنها ، وليست بفاسدة ، وكذلك البيع وقت النداء ، وكذلك الطلاق في حال الحيض ، منهيٌ عنه ، ومع ذلك هو واقعٌ محكوم بصحته ووقوعه ، وكذلك البيعُ في آخر وقت الصلاة ، منهي عنه وهو جائز ، وكذلك الإحرام مجامعاً ، منهي عنه ، وهو منعقد .

وقد قال بعض من نصر هذا القول: إنه لا بد من(معرفة معنى الفاسد) والصحيح ، فإن في معرفة معناه زوال معظم الشغل في المسألة/٣٨ ـ أ/ .

قالوا : ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم بحال ، حتى [إذا] [1] استعمل في الصلاة والصيام أفاد أن القضاء واجب ، وإذا استعمل في

= وقت النداء، وتبعه عليه البيضاوي في المنهاج وانظر التمهيد للإسنوي ص/٢٩٢، ونهاية السول ٢/٥١، وشرح البدخشي ٢/٥٠.

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد ص/٢٩٢، ومفتاح الوصول ص/٣٩.

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل، وقد استظهرته من السياق.

العقود أفاد أن التمليك لا يقع بها ، وإذا استعمل في الإيقاعات من الطلاق والعتاق ؛ أفاد أن لا يحصل ، وإذا استعمل في الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها .

وأما معنى الجواز : فعلى الضد من هذا ، فيفيد استعماله في الصلاة والصيام سقوط القضاء ، وفي العقود وقوع الملك ، وفي الإيقاعات حصولها ، وفي الشهادة يفيد أن القاضي يقضي بها .

وإذا عرفنا معنى الفساد والجواز ؛ فليس في المنهي دليل على أنه إذا فعل المنهي عنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم ، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل ، ومن حيث المعنى يدل على كراهة الناهي لفعل المنهي عنه ، ويدل على القبح ، لأن الناهي إذا كان حكيماً ؛ فلا بد أن يكون المنهي قبيحاً ، وإلا لم يحسن النهي .

فقبح الشيء ، وكراهة الناهي له ؛ لا يدل على فساده من حيث الحكم ، بدليل المسائل التي قدمناها .

ويدل عليه أن الذبح بالسكين المغصوب منهي عنه ، وكذلك التوضي بالماء المغصوب ، وقد وقعا موقع الصحيح ، فثبت أن النهي لا يدل على الفساد من حيث الصيغة ، ولا من حيث الشرع ، ولا من حيث المعنى .

قالوا : ولأن النهي لو أفاد الفساد ؛ لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهياً عنه على التحقيق ، لأن اللفظ المستعمل في غير ماوضع له يكون مجازاً ، ولا يكون حقيقة .

وقد قال بعضهم : إن لفظ النهي لغوي ، والفساد معنى شرعي ، ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوي موضوعاً له .

لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا ولم يعرفوا شرعاً ما ، فدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهي .

قال : ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح ، لأن قبح الشيء لا ينافي ثبوت الحكم لا محالة .

لأن الحكيم قد ينهى عن الشيء لنوع مفسدة تتعلق به ، وإن وقع موقع الصحيح في الحكم ، وذلك أن يتشاغل به عن واجب ، مثل البيع مع تعين السعي إلى الجمعة ، أومع تعين التحريم عليه ، أو تعين إنقاذ غريق أوحريق ، وإذا أمكن هذا ؛ لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو الطلاق وغيرهما ؛ كان لغرض، سوى أن أحكامها لا تثبت ، وإذا جاز ذلك لم يقتض قُبْحُه الفسادَ .

وأما أبو زيد فالذي يختصر من كلامه في هذه المسألة ؛ هو أن النهي لا يصح عن غير المتكون .

لأن النهي يرد والمراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم ، فلابد من تكون المنهي عنه ، ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه ، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه .

فثبت أن النهي لا يتصور إلا عن متكون من العبد .

قالوا : ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، وللآدمي : لا تطر ، لأنه لا يتكون منه ، ويجوز أن يقال للبصير : لا تبصر كذا ، وكذلك للسميع : لا تسمع كذا ، لأنه يتكون منه .

وربما يعبّرون عما قلنا فيقولون : / ٣٨ ـ ب / إن النهي لطلب الامتناع من المنهي عنه ، فلابد من تصور المنهي عنه ، حتى يتحقق النهي عنه .

فعلى هذا ؛ المنهي عنه هو الصوم في يومي العيد ، وأيام التشريق ، والبيع أيضاً هو المنهي عنه مع الشرط الفاسد ، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس ، والصوم اسم لفعل مخصوص ، وكذلك الصلاة والبيع ؛ اسم لقول مخصوص ، وهو الذي جعل سبباً للملك شرعاً ، فوجب تصور الصوم ، والصلاة ، والبيع بعد النهي لتحقق النهي عنه شرعاً .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنه تصور صورة الإمساك ، وصورة أفعال الصلاة ، وصورة الإيجاب والقبول ، لأن الصوم إنما صار صوماً بصورته ومعناه ، وكذلك الصلاة ، وكذلك البيع ، والمعنى في الصلاة والصوم كونه صلاة وصوماً في حكم الله تعالى ، والمعنى في البيع كونه مفيداً للملك ، فإذا لم يوجد هذا المعنى في

هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلاً .

وقد بينا أنه لابد من تصور المنهي عنه ليصح النهي .

والحرف أن الذي تحقق موجوداً ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع .

قالوا : والفسخ ينزل من النهي في طرف مناقض له ، لأن النهي لإعدام الشيء بفعل العبد ، وأما الفسخ فهو إعدام الشيء مشروعاً لينعدم فعل العبد لانعدامه مشروعاً ، والنهي لا لانعدامه مشروعاً ، بل لينعدم بفعل العبد مع بقاء المشروعية .

قالوا : أما كون المنهي عنه محظوراً ؛ فلا ينافي المشروعية ، لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ، محظوراً من وجه ، فصار المفعول مشتملاً على حظرية ومشروعية ، وإنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة ، على ماسبق .

فإن قلتم : إن نص الشارع على هذا لا يجوز ، مثل أن يقول : حظرت عليك هذا الشيء وشرعته لك ، فلا يجوز .

وعلى أنه يجوز أن يثبت بطريق الضرورة ما لا يثبت بطريق التنصيص ، وهذا كالأمر بالشيء نهي عن ضده ، كذلك النهي عن الشيء أمر بضده ، إذا كان له ضد واحد ، فصار الشرع من مقتضيات النهي ضرورة ، والحظر من مقتضيات الأمر ضرورة ، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص .

وعلى أن الشيء الواحد يجوز أن يكون مشروعاً من وجه ، محظوراً من وجه ، بدليل المسائل التي قلناها .

وكذلك وطء الأب جارية ابنه ، ووطء أحد الشريكين الجارية المشتركة .

وقال بعضهم : القبح صفة قائمة بالمنهي ، فكان تابعاً ، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل ماأوجبه واقتضاه .

وبيان هذا : أن النهي أوجب القبح ، فإذا أثبتناه على وجه ، يفسد به المنهي عنه [1] ، وفي فساد المنهي عنه فساد النهي على ماسبق . كما [1] أثبتناه على وجه يبطل به مااقتضاه وأوجبه ، فعملنا بالأصل ، وهو النهي ، على مايتصور معه

---

(١) كذا في الأصل، وأظن أن في الكلام سقطاً لا يخفى على المتأمل.

المنهي ، وعملنا بالمقتضي ، وهو القبح بقدر الإمكان ، وهو أن يجعل المنهي عنه غير مشروع بوصفه ، لأن القبح وصف يسلب المشروعية من حيث الوصف ، وأبقينا المشروعية في أصله لئلا يبطل أصل النهي .

فهذا / ٣٩ ـ أ / غاية الإمكان في إظهار العمل بالدليلين .

فإن قلتم : كيف يحتمل المشروع وصف الفساد ؟

قلنا : وقد يحتمل بدليل المسائل التي قدمناها ، ولأن العبرة بالدليل لا بالاستبعاد .

وخرجوا على هذا الأصل المسائل من مسألة البيع الفاسد ، ومسألة نذر صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، وكذلك الصلاة في الأوقات المنهي عنها [(١)] .

وقد ذكرنا وجه كلامهم في ذلك في مسائل الفروع ، فلا معنى لذكره ههنا .

وأما حجتنا في المسألة ؛ قوله ﷺ : « من أدخل في ديننا ماليس منه فهو رد » [(٢)] روته عائشة رضي الله عنها وغيرها ، والخبر في الصحيحين ، والمنهي عنه ليس بداخل في الدين ، فيكون مردوداً باطلاً .

وسُؤالهم على هذا هو أن معنى قوله : « فهو رد » ، أي غير مقبول ، ولا يثاب عليه .

والجواب : أن الظاهر من قوله : « رد » هو بمعنى الإبطال والإعدام ، كما يقال : « رد فلان على فلان ماله » أي : أعدم يده وقوته ، أو ثبت يد المردود عليه وأوجده .

وإذا كان الظاهر هذا ؛ لم يجز أن يحمل على غيره إلا بدليل .

---

(١) فقالوا : إذا نذر المكلف صوم يوم النحر، صح نذره، مع أنه منهي عن صوم يوم النحر، لأن المعصية في فعله، دون نذره، ويؤمر بفطره وقضائه، ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره، لأنه أدى الصوم كما التزمه، وذلك لأن هذا الصوم مشروع بأصله دون وصفه.

(٢) رواه البخاري في البيوع ٤/٢٩٨ والصلح ٥/٢٢١ باب إذا اصطلحوا على صلح جور، ومسلم رقم ١٧١٨ في الأقضية، وأبو داود في السنة ٢/٥٠٦، وابن ماجة في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ رقم (١٤).

ولأنا أجمعنا على أن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه وحظره ، ولهذا المعنى إذا ارتكبه يأثم ، وإذا صار محظوراً ؛ لا يبقى مشروعاً ، لأن المشروع هو المطلق فعله في الشرع ، وهذا أدنى درجات المشروعية ، والمحظور : هو الممنوع عنه في الشرع ، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً .

بينة أن الله تعالى قد نص على التحريم في الربا ، بقوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللهُ البيعَ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ (١) ، والمحرمُ مايجب الامتناع منه ، وإذا وجب الامتناعُ عنه ؛ لم يتصور أن يكون مشروعاً ، لما بيناه ، أن أقل درجات المشروعِ هو الندبُ أو الإباحة ، وإذا لم يكن عقد الربا مشروعاً ، لم يثبت الملكُ المشروعُ ، لأن الملكَ المشروعَ لا يثبت إلا بالعقد المشروع .

وتحقيق ماذكرناه أن البياعاتِ ، والأنكحةَ ، وسائِرَ العقودِ ، ماعرفناها إلا بالشرع ، فإنه لولا الشرعُ لم يعرفْ شيء من هذه العقود ، وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرط مخصوص ، في محل مخصوص ، من فاعل مخصوص ، فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً .

وهذا لأن الأصل لما كان هو عدم المشروعية ، فإذا شرع عقداً على وجه ؛ فما كان على غير ذلك الوجه ؛ يبقى على العدم ، وإذا بقي على العدم لا يتصور ثبوت حكم شرعي لها .

فإن قالوا : إن قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الرِّبا ﴾ (٢) يتناول كل مايسمى بيعاً ، فيجب أن لا يوجد بيع ما إلا وهو داخل تحت الآية ، فإذا وردت السنة بزيادة شرط ، أو تسمية محل ؛ فلا يخرج العقد من كونه بيعاً ، لظاهر الآية ، فإذا كان بيعاً دخل تحت المشروعية .

قالوا : وعلى أن صحة البيع تعرف بالعقل ، ولو لم يرد شرع بالبيع ، لكنا نعرف بالعقل من كان له ملك في شيء ، فجعله لغيره ، يصير لذلك الغير ،

---

(١) البقرة/ ٢٧٥ .

(٢) البقرة/ ٢٧٥ .

وإذا / ٣٩ ـ ب / عرف بالعقل ؛ لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه .

والجواب : أما الآية ، قلنا : معنى الآية : أحل الله البيع على ماورد به بيان السنة ، والدليل عليه : أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذي ورد به السنة .

ولأنـه تعـالى قد قال عقيبـه ﴿ وحـرَّم الـرِّبا ﴾ [(١)] ، وعندهم الربا عقد منعقد مفيد للملك على ما ينعقد [(٢)] غير الربا ويفيده .

وأما قولهم : إن صحة البيع تعرف بالعقل ؛ قلنا : هذا محال ، لأن البياعات عقود شرعية بإجماع الأمة ، والعقود الشرعية لا تعرف إلا بالشرع .

ثم نقـول : إن سلم لكم مسلم أن البيـع وإفـادتـه الملك كان يعرف بالعقل ؛ لكنا لم نترك والعقل ، بل رُدِدْنا إلى الشرع ، وقد صارت البياعاتُ شرعيةً بإجماع الأمة ، ألا ترى أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف بالعقل ، والآن قد ارتـفـع ذلـك ، حتى لا يجوز الإقـدام على عقـدٍ ما إلا إذا كان على ما يوافق الشـرع ، وإذا صارت شرعيـة ظهر ما قلنا ، إن ما لم يرد به الشرع بقي على عدم المشروعية ، فلا يجوز أن يفيد حكما شرعياً بحال .

واعلم أن هذا الـذي قلنـاه ظاهر في البياعات والأنكحة وسائر العقود ، وهو في العبادات أظهر ، وذلك لأن المفعول عبادة ، فإذا كان منهياً عنه ؛ لم يكن عبادة .

ولأن العبـادة مايتنـاولـه التعبـدُ من المعبودِ ، والمنهي عنه لا يتناوله التعبدُ ، فلا يكون عبادة .

ويمكن أن يقال : ما لا يتناوله التعبد لا يسقط التعبد .

وإنـما قلنـا : إن المنهي عنـه لا يتنـاولـه التعبد ، لأن التعبد مايتناول ماله صفة زائدة على حسنه ، والمنهي عنه لا يكون حسناً ، فكيف تثبت له صفة زائدة على الحسن .

---

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) في الأصل [نيعقل].

وجميع ما ذكرناه في كلامهم يمكن إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة ، وسنجيب عن الكل .

واحتج بعض أصحابنا بأن النهي ضدُّ الأمر ونقيضهُ ، والأمرُ يدل على إجزاء المأمور به ، فيجب أن يدل النهي على عدم إجزائه ، وإلا لم يكن ضده ولا نقيضه .

وقد قالوا على هذا : إن الأمرَ لما دلَّ على إجزاء المأمور به ، فالنهي الذي هو ضده ؛ لا يدل على إجزاء المنهي عنه ، فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه .

ونحن وإن قلنا : إن المنهي عنه مجزىء ؛ فلا نحكم لإجزائه لمكان النهي .

وقالوا على قولنا : إن المنهي عنه لوكان مجزئاً لكان طريقه الشرع ، والشرع إما إيجاب ، أو ندب ، أو إباحة ، والنهي ينفي جميع هذا .

قالوا : لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه ، ألا ترى أنه يجوز أن يقول : إذا فعلتم ما نهيتكم أجزأكم عن الفرض ، أو يقول : إذا فعلتم ما نهيتكم عنه ؛ وقع به الملك ، فإذا جاز هذا تصريحاً ؛ جاز وإن لم يصرح به .

ونحن نجيب عن هذا فنقول : ماقلتم من التصريح على ماقلتم ؛ لا يجوز ، وإن ورد على ذلك فيكون النهي مجازاً ، ولا تكون له حقيقة ، وإذا ثبت هذا / ٤٠ ـ أ / الأصل الذي قلناه خرجت عليه المسائل ، من مسألة البيع الفاسدة ، ومسألة صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، وقد ذكرنا وجه ذلك في الفروع .

وأما الجواب عن كلماتهم ؛ أما الأول فقد قسموا وقالوا : النهي يدل على فساد المنهي عنه بصيغة النهي ، أو بمعناه ، أو شرعاً .

فهذا تقسيم باطل ، لأنا بينا وجه فساد [1] المنهي عنه ، فينفي أن يكون الكلام على ذلك .

ويمكن أن يقال : بصيغته ، لأن صيغته تدل على عدم المشروعية ، لأن المشروعية بأمر أو إباحة ، والنهي ينفي ذلك .

---

(١) في الأصل [فساده].

ويمكن أن **يقال** : بمعناه ، لأنه قد دل النهي على قبح المنهي عنه وحظره ، وهذا مضادٌ للمشروعية .

وقولهم : يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ، ومحظوراً من وجه .

قلنا : قد ورد النهي عن نفس الشيء مطلقاً ، فصار محظوراً مطلقاً ، وإذا صار محظوراً مطلقاً ؛ لم يبق مشروعاً بوجه ما .

وقولهم : إن النهي ليس إلّا طلب الكف عن الفعل .

قلنا : بلى ، ولكن قد دلَّ على الفساد بالوجه الذي قلنا .

والأولى أن لا ندعي الفساد بصيغة النهي ، لكن نقول : إنما جاء الفساد من حيث معنى النهي ، وذلك المعنى ماسبق .

وأما قولهم : إن معنى الفاسد كذا ، ومعنى الجائز كذا .

قلنا : قد قام الدليل أن القضاء يجب بأمر جديد ، فكيف يكون معنى الفاسد ما يجب قضاؤه ، والقضاء لا يجب بالأمر الأول بحال ؟ فليس هذا بشيء .

وقولهم : إنه يجوز أن ينهى عن الشيء لنوع مفسدة يتصل بالمفعول وإن كان هو في نفسه جائزاً .

قلنا : النهي عن الشيء ؛ لا يكون إلا لمفسدة في عينه ، فلا يتصور أن يكون جائزاً ، وهذا لأنه إذا ورد النهي عن نفس الشيء ؛ فإن كان عبادة ؛ انتفى منه التعبد ، وإن كان من عقود المعاملات ؛ انتفى منها الإطلاق والإباحة ، وما لا يكون مباحاً لا يكون مشروعاً ، وإذا لم يكن مشروعاً لم يبتن عليه حكم الشرع .

وأما قولهم : إن النهي صيغة لغوية ، والجواز والفساد شرعيان .

قلنا : وإن كان النهي لغة ، لكن عرف أهل اللسان عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به المطلوب بالفعل ، والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل .

ثم قد ذكرنا أن النهي إنما نفي [1] الشرع بالوجه الذي سبق ذكره .

---

(١) كذا في الأصل.

وأما المسائل التي تعلقوا بها فنقول : أولاً ـ إن الأصول الممهدة في الشرع لا تنقض ، لأنه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً في الشرع مخالفاً له .

غير أن ذلك لا يُعدّ نقضاً لذلك الأصل المشروع الموضوع ، وإنما عدل في ذلك الموضع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه . من إجماع ، أو نص ، أو غير ذلك ، ببينة أن النهي في اقتضاء الفاسد كهو في اقتضاء التحريم ، ثم قد يعدل به من التحريم إلى التنزيه ، ولا يخرج النهي من أن يكون دالاً على التحريم ، فكذا تصور النهي في بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد ؛ لا يدل على أنَّ النهي في وضعه لا يدل على الفساد/ ٤٠ ـ ب/ وأمثال هذا يكثر.

ثم نقول : إن النهي إذا ورد عن نفس الشيء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد المنهي عنه ، فأما إذا كان النهي وارداً [لا] [١] عن نفس الشيء ، لكن عن معنى آخر غيره ، وأضيف النهي إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى ، فإنه لا يوجب فساد المنهي عنه ، وعلى هذا تخرج المسائل . أما الصلاة في الأرض المغصوبة ؛ فالنهي ليس عن نفس الصلاة ، لكن عن شغل أرض الغير ، ولهذا يوجد النهي عن القعود في أرض الغير بلا صلاة ، وقد بينا هذا فيما سبق ، فلا نعيد ، وكذلك الطلاق في حال الحيض ، فإن النهي ليس لنفس الطلاق ، ولكن لإلحاق الضرر بالمرأة ، ولهذا يوجد الطلاق في حال الحيض ، ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر ، وهو أن يُطلق في حال الحيض قبل الدخول ، وكذلك الوطء في حال الحيض ، إنما نهي عنه لا لنفس الوطىء ، [لكن] [٢] لمباشرة الأذى ، وقد ورد النص بهذا المعنى .

وعلى هذا النهي وقت النداء ، إنما نهي عنه للاشتغال به عن السعي ، ألا ترى لو اشتغل بشيء آخر غير البيع كان النهي متناولاً إياه .

وأما في سائر ماورد به النهي فقد تناول نفس الشيء .

فإن النهي عن البيع بالخمر ؛ نهي عن نفس البيع .

---

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل.

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل.

وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين .

وكذلك النكاح بغير شهود .

وعلى هذا النهي عن صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، بدليل أنه لا يتصور وجود النهي إلا عند فعل هذه العقود .

والحرف أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمر ، إلا عند مباشرة بيع الخمر ، ولا يتصور ارتكاب الربا ، إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين .

وكذلك في البيع بشرط فاسد ، لا يوجد ارتكاب ذلك النهي إلا عند وجود البيع .

وكذلك في صوم يومي العيد لا يوجد ارتكاب النهي إلا عند فعل الصوم ، من النية مع الإمساك . حتى لو أمسك ولم ينو الصوم ، فانه لا يكون مرتكباً للنهي .

وفي المسائل التي أوردها يتصور ارتكاب النهي من غير وجود تلك العقود أصلاً .

وهذا جواب معتمد في نهاية الظهور ، وقد أغنى عن خبط كثير من الأصحاب فيها .

وأما الإحرام مجامعاً فينعقد لا على ماينعقد إذا أحرم غير مجامع ، لأنه ينعقد فاسداً ، ولأنه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه والتفصي عن عهدته ، فلتكن سائر العقود الفاسدة كذلك أيضاً ، لا تفيد المطلوب من الملك في البيع ، والحل في النكاح ، والخروج عن عهدة النذر في صوم يومي العيد وأيام التشريق ، خلاف مايقوله الخصم .

فإنهم قالوا : إذا نذر صوم هذه الأيام وفعلها ؛ خرج عن عهدة النذر .

فإن قالوا : أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله ، فهلا قلتم : إنه لا ينعقد أصلاً .

قلنا : انعقاده على الفساد ، وإلزامه أفعاله يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع ، والمؤاخذات من الشرع على أنواع ، فيجوز أن يقال : يكون هذا الإلزامُ وإيقاع المرء في عهدة أفعال الحج ، ليفعلها ، ولا يسقط بها الحج عن

ذمته ، ولا يثاب على فعلها ، / ٤١ - أ / نوع معاقبة من الله تعالى له ، لارتكابه النهي ، وفعله الحج على وجه المعصية ، فلم تدخل هذه المسألة على الأصل الذي قلناه .

وأما طريقة أبي زيد فاعلم أن معتمده في طريقته هو أن النهي لا يتحقق إلا مع تصور المنهي عنه .

فقد قال الأصحاب : إنه متصور لولا النهي ، فلتصوره لولا النهي ؛ صح النهي ، ثم النهي يعمل عمله على ماقدمناه .

ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : إن النهي لإعدام الشيء شرعاً ، لا لإعدامه حساً ، فلما [1] أنه متصور حساً ؛ صح النهي عنه ، ولما [1] أن النهي قضيته نفي المشروعية عن المنهي عنه على ماسبق ؛ انعدم شرعاً .

وقولهم : إن المنهي عنه هو الصوم المعلوم ، والبيع المعلوم في الشرع ، وأما مجرد الإمساك فليس بصوم ، ولئن كان صوماً ، فهو صوم لغة لا شرعاً ، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقةً ، والبيع حقيقةً ، حتى يصح النهي .

وجواب الأصحاب عن هذا ما قلنا : إنه قد تصور لولا النهي ، وهذا لا يدفع الإشكال ، فليس مما يقنع به الخصم .

ويمكن أن يجاب فيقال : الصوم الذي هو فعل العبد ، ليس إلا النية مع الإمساك ، وهذا متصور من العبد ، وقد صح النهي لتصوره منه ، فأما خروجه عن كونه صوماً شرعاً ؛ ليس لمعنى من قبله ، لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك ، أو يقال : لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه ، والصوم لا يكون صوماً إلا بفعل العبد ، واتصال أمر الشرع به ، فصار المفعول صوماً من حيث النظرُ إلى فعل العبد ، وصح النهي لذلك ، ولم يكن صوماً من حيث النظرُ إلى إطلاق الشرع لذلك [2] ، أو أمره به ، وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحقق النهي ، فإذا تحقق النهي بما قلناه ، حتى إذا ارتكبه كان عاصياً لارتكابه النهي ، فاعلا مامنع

(١) كذا في الأصل.
(٢) في الأصل [كذلك].

منه ، وحظر عليه ، والمنهي عنه مايعاقب على فعله ، وقد وجد بها فعله العبد على وسعه وطاقته ، وليس في وسعه الصوم إلا بهذا القدر الذي وجد منه .

وإذا ثبت تحقق النهي سقط ماقالوه جملة .

وهذا لأن الصحة والفساد معنيان ملقيان من الشرع ، وليس إلى العبد ذلك ، وإنما إلى العبد إيقاع الفعل باختياره ، فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع ؛ صح شرعاً ، وانبنت عليه الأحكام الشرعية ، وإذا وقع على خلاف أمر الشرع ، كان الأمر باقياً ، ولم تبن عليه الأحكام الشرعية ، ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسي فيه عن المفطرات ، وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات في حال حيضها متحقق حساً وصورة ، ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم تثبت له الحقيقة الشرعية .

ونقول أيضاً : ذكر الصوم والبيع وغير ذلك في النهي ؛ ليس لتحقيق هذه العقود ، ولكن ذكرها لتعريف مايعمل فيه النهي من الإبطال الشرعي .

وهذا كالنهي عن بيع الحر ، وعن بيع الخمر ، وعن بيع الملاقيح والمضامين ، ليس ذلك لتحقيق البيع ، ولكن لتعريف ماوقع القصد إلى إفساده وإبطاله .

وإن قالوا : فالصوم والبيع لا يكون منهياً عنه .

إذا قلنا : هو منهي عنه ، لأن عمل النهي ظهر فيه ، من / ٤١ ـ ب / إفساده وإبطاله ، ولكن ذكره لم يدل على تحققه في نفسه ، لأنه لتعريف مايبطل ويفسد ، على ما ذكرناه .

وأما كلامهم على فصل القبح والحظر ؛ فضعيف جداً ، ومتى سلم أن المفعول محظور ، لابد أن يخرج عن كونه مشروعاً .

وقولهم : إنه محظور من وجه مشروع من وجه .

قلنا : هذا محال، لأن الحظرية بالنهي ، والمشروعية بإطلاق الشرع ، وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق في شيء واحد لم يتصور أيضاً ، اجتماع حكمهما فيه .

وأما وطء أحد الشريكين الجارية المشتركة فنقول : إنه محظور من كل وجه ،

إلا أنـه سقـط الحـد ، وثبت النسب لوجـود الملك في بعض الجـارية ، لوجود حق الملك للأب ، فثبت ماثبت من سقـوط الحـد ، وثبـوت النسب ، لوجـود نفس الملك ، أو لوجود نفس حق الملك ، لا لأجل أن الوطء صار مشروعاً من وجه .

وكـذلـك الـوطء في النكـاح الفـاسـد ، لا نقول إنه مشروع بوجه ، إنما سقط الحد ، وثبت النسب لاختلاف العلماء .

وفي مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته ، لأجل الاشتباه الذي وجد فيه ، وهذا لأنـه لما أقـدم على الـوطء على قصـد أنه حلال له ، وهو موضع يشتبه فيه الأمر ، فلم يستحق عليه الحد الذي هو عقوبة ، وثبت النسب احتياطاً .

فهـذا وجـه الكـلام في هذه المسألة ، وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل ، والله المرشد للحق ، والهادي إلى الإصابة بمنه وعونه .

تم باب الأوامر والنواهي .

وقـد قال بعض أصحـابنـا إن النهي يكـون بمعنى النفي في كثير من المواضع ، وضـرب لذلـك أمثلة ، غير أن ذلـك غير مرضي في هذه المسألة ، لأنه يؤدي إلى الحكم بكون المنهي مجازاً في نفسه ، إذ النهي والنفي بابان مختلفان ، وإنما ينبغي أن يتكلم في هذه المسألة مع تبقية النهي على حقيقته .

وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون الله وتوفيقه .

مباحث العموم والخصوص المطلق والمقيد

العموم والخصوص

القول *
في
العموم والخصوص *

تعريف العام

اعلم أن الكلامَ العامَّ هو كلامٌ مستغرقٌ لجميع ما يصلُحُ له (1) .

وهــذا هو المعقـول من كون الكـلام عامـاً ، ألا ترى أن قولنـا : « الـرجـال » مستغـرقٌ لجميـع ما يصلح له ، لأنـه يستغـرقُ الـرجـالَ دون غيرهم ، وإذا كان لايصلح لغيرهـم .

وكذلك لفظة « مَنْ » في الاستفهام ، نحوقول القائل لغيره : « مَنْ عندك ؟ » لأنهـا تستغـرقُ كل عاقـل عنـده ، ولا تتعـرض لغـيرِ العقلاء ، ولا لعقلاءَ ليسوا عنده ، لأنها لا تصلح في هذه المواضع لهم .

وكـذلـك قولنـا : « كل » يستغـرق كل جنس يدخـل عليـه ، ولا يتنـاول من لا يدخل عليه ، لأنه لا يصلح له .

وقد قال بعض أصحابنا : العمومُ كلُّ لفظٍ عمَّ شيئين فصاعداً (2) .

وقيـل : ما استقـل لفظـه بنفسـه ، ولا يشتمـل على مسميـات جنسية ، وقد يستعمل في شيئين ، ويستعمل في جميع الجنس .

---

(1) هذا التعريف بعينه هو مـا ذكره أبـو الحسين البصري في المعتمـد ٢٠٣/١، وقد زاد فيه ابن السبكي في جمع الجـوامع ٣٩٨/١ : «من غـير حصر» ليخرج اسم العـدد، من حيث استغراقه لآحاده.

ولم يرتض الآمدي هذا الحد، وأفسده من وجهين، وانظر الإحكام ٢٨٦/٢ .

(2) وهو تعريف الغزالي في المنخول ص/١٣٨ ، والمستصفى ٣٢/٢ .

أما الأول ؛ فكقولك : عممت زيداً وعمراً بالعطاء .

وأما الثاني ؛ فكقولك : عممت الناس بالعطاء .

وإذا / ٤٢ ـ أ / عرفت حد العموم ، فنبين أولاً إثبات الصيغة للعموم في اللغة والشريعة ، ثم نذكر عقيبه ما يتلوه من الفصول المذهبية ، والمسائل الخلافية ، إن شاء الله تعالى .

هل للعموم صيغة

مسألة

للعمـوم صيغـةٌ مقتضيـةٌ استيعابَ الجنس لغةً وشرعاً ، وهذا قولُ جملة الفقهاء ، وكثيرٍ من المتكلمين [1] .

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه [2] : إنه ليس للعمومِ صيغةٌ موضوعة في اللغة ، والألفاظ التي ترد في الباب تحتمل العموم والخصوص ، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ماأريد بها [3] .

---

(١) هذا هو رأي جماهير الأصوليين، والفقهاء، والمتكلمين، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٣٥٨ ـ ب): «والحق الأبلج إثبات الصيغ» وهو مذهب الشافعي كما قاله إمام الحرمين، وغيره.
وقد نص عليه الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥، واللمع ص/١٧، وإمام الحرمين في البرهان ١/٣٢١، والغزالي في المنخول ص/١٣٨، والمستصفى ٢/٤٨، وابن الحاجب في المنتهى ص/٧٥ والمختصر، والرازي في المحصول ٢/٥٢٣.
وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد ١/٢٠٩ ونقله عن شيوخ المعتزلة والمتكلمين.
وهذه المسألة شبيهة بمسألة الصيغة في الأمر، قال الغزالي في المنخول ص/١٣٨: «الذين توقفوا في صيغة الأمر توقفوا في صيغة العموم».
وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٠٥، وتعليقنا على القواطع ص/٣٩ في مسألة صيغة الأمر.

(٢) أي بعضهم، وإلا فجمهورهم على خلافه.

(٣) وهو اختيار الإمام القاضي أبي بكر الباقلاني، ونسبه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٢٠ إلى برغوث، وابن الراوندي من المعتزلة.
والمنقول عن أبي الحسن ـ رحمه الله ـ في المسألة قولان:
الأول: أن هذه الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص.
والثاني: هو الوقف، وقد اختلف في المراد منه.
فقيل: هو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم، أو الخصوص، أو الاشتراك، كما قاله الآمدي في الإحكام ٢/٢٩٣. =

وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام ، وأقواها في الجدال قولهم : إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة ؛ لكان ذلك معلوماً ، إما بالبديهة ، أو بإخبار الواضعين بذلك[1] لنا ، إما بمشافهة ، أو بنقل عنهم ، إما بالتواتر ، أو بالآحاد ، ولن يكون طريق ذلك الشرع .

قالوا : وليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم شرعاً ، لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع ، ومعلوم أن العلم في ذلك ليس من حيث البديهة ، وما شاهدنا الواضعين يشافهونا بذلك ، ولو تواتر لنقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم ؛ لعلمنا من ذلك كما علمتم .

= وقيل: الوقف بمعنى أنا لا نعلم أوضع له صيغة أم لا.
وقيل: بمعنى أنه وضع له إلا أنا لا ندري أمشترك هو أم ظاهر، وهذا الذي ارتضاه ابن الهمام في التحرير ١/١٩٧ تيسير التحرير.
قال إمام الحرمين في البرهان ١/٣٢٠: نقل مصنفوا المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية.
وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل.
فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتني منهم أحد، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك.
وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع اهـ.
هذا وفي المسألة مذاهب أخرى:
الأول: إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغة له، وإن كان ذلك في الأمر أو النهي فله صيغة تحمل على الجنس.
نقله الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥ عن بعض الناس.
الثاني: هو قول أبي هاشم ومحمد بن شجاع الثلجي، وهو أن ألفاظ الجمع تحمل على أقل الجمع، ويتوقف فيما زاد، كما نقله الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥، وإمام الحرمين في البرهان ١/٣٢١ وسيذكره ابن السمعاني في ص/١٥٨، وهو قريب من اختيار الآمدي في الإحكام ٢/٢٩٤، إذ قال: والمختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص، لكونه مراداً من اللفظ يقيناً.
وهذا مخالف لما نقله عنه الإسنوي في التمهيد ص/٢٩٧ من أنه ذهب إلى الوقف.

(١) في الأصل «كذلك» هو من تحريف الناسخ.

وأخبار الآحاد ليست بطريق للعلم ، فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم .

وقالوا أيضاً : هذه الألفاظُ التي يدعون فيها الاستغراق ؛ تُستعمل في الاستيعاب ، وفيما دونه على وجه واحد .

فإنها تَرِدُ والمرادُ منها البعضُ .

وتَرِدُ والمراد منها الكل .

وليس حملها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر ، فوجب التوقف ، كما نقول في الأسماء المشتركة ، من اللون ، والعين ، وغير ذلك .

بل هذه الألفاظ لا تستعمل في أكثر هذه المواضع إلا في البعض دون الكل ، ألا ترى أنه يقال : أغلقَ الناسُ أبوابهم ، وفتح الناسُ حوانيتهم ، وافتقر الناسُ ، وجاع الناسُ ، وجمع السلطانُ التجار ، وغير هذا ، والمراد من كل ذلك البعض ، دون الجميع ، ولو كان اللفظ حقيقة في العموم ؛ لكان أكثر كلام الناس مجازاً .

ببينة أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ في الخصوص ، فالظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه ، وإذا كان حقيقة في البعض ، وحقيقة في الاستيعاب ؛ كان الاسمُ من الأسماء المشتركة .

وقالوا أيضاً : لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق؛ لكان الاستثناء منه نقضاً ورجوعاً .

فإن قلتم : لِمَ يكونُ نَقْضاً وفسخاً ؟

نقول : لولم يكن قول القائل ضربت كل من في البلد إلا بني تميم ـ نقضاً وفسخاً ؛ لكان قوله : ضربت كل من في الدار ، لم أضرب كل من في الدار ؛ غير فسخ ولا مناقضة ، وحين كان نقضاً وفسخاً ؛ كان الأول نقضاً وفسخاً .

وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ؛ لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس ، ثم يستثني منه

شخصـاً ، نحـو/ ٤٢ ـ ب / أن تقـول : رأيت زيـداً ، رأيت عمـراً ، رأيت خالداً ، هكذا إلى آخره ، ثم تقول : إلا زيداً ، فإذا قبح هذا ؛ وجب أن يقبح الأول ، لأنهما في المعنى واحـدٌ على زعمكم ، ولَّما حَسُن الاستثناء علمنا أن لفظ العموم غير مفيد للشمول .

وقـالـوا أيضـاً : لو كان لفظ العموم مستغرقاً لكل الجنس لما حسن أن يستفهم المتكلم به ، لأن الاستفهـام طلب للفهم ، وطلب فهم ما قد فهم بالخطـاب عبث ، ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلاً يقول : ضربت كل من في الدار ، فإنه يحسن منـه أن يقـول : ضربتهم كلهم أجمعين ؟ ، وأن يقـول : ضربت زيـداً فيهم ؟ ، وفي حسن ذلك دليل على ماقلناه كما سبق .

وكـذلـك يحسن التأكيـد ، فلو أفـاد الشمول ؛ لما حسن ، لأن التأكيد يفيد ما أفاده المؤكد .

وذكـروا شبهـة في لفـظ « مَنْ » . قالـوا : لو كان لفـظ من يفيـد الاستغراق ؛ لاستحال جمعه ، لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيده المجموع .

وإذا كان لفظ « مَنْ » أفاد الاستيعاب عندكم ؛ فلا يتصور أن يفيد جمعه شيئاً زائداً ، فينبغي أن لا يصح جمعه ، وحين صح جمعه ؛ دل أن لفظة « مَنْ » لا يفيد الاستيعاب بنفسه .

والدليل على وجود الجمع في كلمة « مَنْ » ؛ قول الشاعر [(١)] :

أتـو ناري ، فقلت : منون أنتم ؟ فقـالوا : الجن ، قلت : عموا ظلاما [(٢)]

---

(١) هو شمر بن الحارث الضبي كما في النـوادر ص/١٢٤ والعيني ٤٩٨/٤ ، وينسب إلى تأبط شراً ، ولجذع بن سنان الغساني .

(٢) وقد أورد أبو زيد في نوادره مع هذا البيت ثلاثة أبيات أخرى هي :

ونـار قـد حضـأتُ لهـا بليـل بـدارٍ لا أريـد بهـا مـقـامـا
سـوى تحـليـل راحـلة وعـين أكـالئـهـا مخـافـة أن تـنـامـا
أتـوا نـاري فقلت منـون أنتـم؟ فقالوا : الجن، قلت : عموا ظلاما
فقلت إلى الـطعام، فقـال منهم زعيم : نحسـدُ الإنس الـطعـامـا

وانظر النوادر ص/١٢٤ ، والكتاب ٤٠٢/١ وهو من شواهده، وابن عقيل ٨٨/٤، =

قالوا : ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم ؛ وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازاً ، لأنه يكون مستعملاً في غير ما وضع له .

واللفظ إذا استعمل في غير ماوضع له يكون مجازاً ، كسائر الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها .

وربما يقولون : ينبغي أن لا يجوز تخصيص العموم الوارد في الكتاب بالسنة ، لأنه إسقاط بعض ماثبت بالكتاب بالسنة [1] أو القياس ، فينبغي أن لا يجوز كما لا يجوز النسخ [2] ، وحين جاز ، دل على ما قلناه .

وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام : ﴿ ونادى نوحٌ ربه ، فقالَ : ربِّ إنَّ ابني مِنْ أهلي ، وإنَّ وَعْدَكَ الحقُّ ﴾ [3] فأخبر الله تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ ، ولم يعقب ذلك بنكير ، بل ذكر جوابه له ﴿ إنَّهُ ليسَ مِنْ أَهْلِكَ ، إنَّهُ عَمِلَ غيرَ صالحٍ ﴾ [4] ، فدل أنّ مقتضى اللفظ العموم ، وأنّ له صيغة يتعلق بها في الحجة .

وأيضاً فإنه روي أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إنكم وما تعبدونَ من دونِ الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون ﴾ [5] ، قال عبد الله بن الزِّبَعْري [6] : خصمتُ

= والأشموني ٤/٩٠، وهمع الهوامع شاهد رقم ١٧٤٢، وشرح أبيات المغني ٤/١٥٠، واللسان (منن)، والخصائص لابن جني ١/١٢٩.

(١) في الأصل «والسنة» والمثبت الصواب.

(٢) هذا بناء على اختياره أن القرآن لا ينسخ بالسنة، تبعاً لإمامه الشافعي، وستأتي هذه المسألة في مباحث النسخ ونتكلم عليها إن شاء الله بالتفصيل.
وانظر شرحنا على التبصرة ص/٢٦٤، وتعليقنا على المنخول ص/٢٩٢.

(٣) هود/ ٤٥.

(٤) هود/ ٤٦، وهكذا ضبطها في الأصل، وهي قراءة ابن عباس، وعروة، وعكرمة، ويعقوب، والكسائي، واختارها أبو عبيد، وقرأ حفص والباقون «إنه عَمَلٌ غيرُ صالح».
وانظر القرطبي ٩/٤٦.

(٥) الأنبياء/٩٨.

(٦) هو عبدالله بن الزِّبعري بن قيس بن عدي، كان من أشد الناس عداوة لرسول =

محمداً ورب الكعبة ، فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : قد عُبدتِ الملائكةُ ، وعبدَ المسيحُ ، فإن دخلوا في النار فنحن ندخل كما دخلوا ، فأنزل الله تعالى : ﴿ إنّ الذين سَبَقَتْ لهم منا الحُسْنى أولئكَ عنها مُبْعَدُون ﴾ [1] .

فاحتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ ، إلى أن أخبر الله تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلين في عموم اللفظ ، ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم ؛ لما احتج به ، ولكان إذا احتج به أنكر / ٤٣ ـ أ / النبي ﷺ ذلك .

ولأن الله تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام ، فقال تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ، ثم صَورناكم ، ثُمَّ قُلنا للملائكةِ اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ [2] ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ، ورد الأمر ، وهو قوله تعالى : ﴿ مامَنَعَكَ أن تسْجُد ﴾ [3] ، وقال : ﴿ فاخرجْ إنكَ من الصَّاغِرين ﴾ [4] .

فلما أخبر تعالى عن مبادرةِ الملائكة إلى السجود ؛ دَلَّ أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول ، إذ لولاه لتوقفوا ، ولم يبادروا .

ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر ، وعاقبه الله تعالى وطرده ؛ لم يقل معتذراً : إني لم أعرف دخولي في اللفظ ، وأن [5] الكلام للعموم والشمول ، بل

= الله ﷺ بلسانه ونفسه، وكان من أشعر الناس وأبلغهم، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران، واعتذر إلى رسول الله ﷺ فقبل عذره، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد.
(الاستيعاب ٩٠١/٢، الأغاني ١٩٣/١٥، وشرح أبيات المغني ٢٥٦/٤).

(١) عزاه السيوطي في الدر المنثور (٣٣٨/٤) إلى الفريابي، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه، وأبي داود في ناسخه، والحاكم.
وانظر القرطبي ٣٤٣/١١، ١٠٢/١٦.
وانظر تعليقنا على التبصرة ص/١٠٦ تعليق (١١).

(٢) الأعراف/ ١١.

(٣) ص/ ٧٥.

(٤) الأعراف/ ١٣.

(٥) في الأصل «فإن» وهو تحريف من الناسخ، ولا يستقيم معه الكلام، والمثبت الصواب.

عدل إلى شيء آخر فقال : ﴿ خلقتني من نار ، وخلقته من طين ﴾ [1] .

فهـذه القصـة من أولهـا إلى آخرها تدل أن الأمر والنهي ، والعموم والخصوص صيغة معلومةٌ ، وقضيةٌ مفهومةٌ ، لا يجـوز خلافها ، بمطلق اللفظ ، ومحض الصيغة .

ويدل عليه أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم : ﴿ إنا مهلكوا أهـل هذه القـريـة ﴾ [2] ؛ عَقَـلَ منـه العمـومَ ، ولـذلك خافَ الهلاك على لوط فقال : « إنَّ فيها لوطاً » [3] ، ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكةُ لوطاً وأهلَهُ من المهلكين بضرب تخصيص واستثناء ، فقالوا : ﴿ نحنُ أعلم بِمَنْ فيها لَنُنَجِّينَّهُ وأهله ﴾ [4]. . . الآية .

فهذه الآياتُ دلائلُ معتمدةٌ ، وبراهينُ ظاهرةٌ .

ونهـايـة ما يقولون على هذه الآيات هو أن هذه الألفاظ محتملة للعموم عندنا ، وإن لم يكن للعمـوم صيغـة ، ولأجـل الاحتـمال حَسُنَ موردهـا ، وصـح السؤالُ والجوابُ عما ذكرتم فيها .

ونحن نقول على هذا : لو كان في هذه الألفاظ مجردُ الصلاحية للعموم ، لا أنها [5] صيغة فيها ـ لكان السؤال بطريق الاستفهام ، وهو أن يقول القائل في هذه القصص الواردة في الكتاب كلها : هل دخل فلان في الخطاب أو لا ؟ ثم إذا عرف الدخول يبني عليه ما يقوله .

فإن قالـوا : إن هذه الألفـاظ حملت على العمـوم لا بصيغتهـا ، لكن بقـرائن اقترنت بها .

قلنا : لا قرينةَ تُعرفُ ، وإنما وجد مجرد اللفظ عَرِياً عن الدلائل ، فمن ادعى القرائن فعليه البيان .

---

(١) ص/ ٧٦.

(٢) العنكبوت/ ٣١.

(٣) العنكبوت/ ٣٢.

(٤) العنكبوت/ ٣٢.

(٥) في الأصل «لأنها» وهو تحريف من الناسخ، والمثبت هو الصواب والله أعلم.

وقد استدل الأصحاب أيضاً بما نقل عن الصحابة من الاحتجاج بالعمومات في مسائل كثيرة .

غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غُنْيةٌ وكفاية .

ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول : الاستغراق معنى ظاهر لكل أحـد ، والحـاجـة تمس إلى العبارة عنه ، ليفهم السامع أن المتكلم أراده ، فجرى هذا مجرى السماء ، والأرض ، والفرس ، والحمار ، وما أشبه ذلك في ظهورها بين النـاس ، وشـدة الحـاجة إلى العبارة عنها ، فكما لم يجز مع هذا الداعي - الذي هو داعي الحـاجـة - أن تتـوالى الأعصـار بأهل اللغة ، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص بكـل واحـد منهـا ، مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني ، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة ؛ كذلك لا يجوز أن لا يضعوا / ٤٣ - ب / للاستغراق اسماً يختصه .

وليس يجوز من أمـة **عظيمـة**، في أعصـار مترادفة ، أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ، ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه حاجة الناس اسماً يَخُصه .

فإن قيـل : ليس بممتنـع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة ، أليس العرب مع كبرتهـا لم يضعـوا للفعـل الحـالِ عبـارةً تخصـه دون الفعل المستقبل ، ولا وضعوا للاعتـماد سفـلا ، ولا للاعتـماد علواً ، ولا للكـون الـذي هو يمنة أو يسرة عبارة ، ولا وضعـوا لرائحـة الكـافـور ، أو رائحـة العنبر اسماً يخصها ، والحاجة إلى ذلك شديدة ، والأمر في ذلك ظاهر .

ثم قالـوا : لا حاجـة بالمتكلم إلى وضـع لفظ الاستغراق ، لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعمهم بالذكر واحداً واحداً .

قالوا : ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ، ويذكروه بلفظة مع قرينة أو شاهد حال ، أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل ، بأن يقول : كل من دخل داري ضربته، **لأنه دخل داري ، فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كُلَّ من دخل الدار** .

الجواب :

أمـا الأول ؛ فلا يصـح ، لأن الأشيـاء التي ذكـروهـا غير ظاهـرة ؛ فيجوز أن

لا يضعوا لها عبارات تخصها ، بخلاف معنى العموم والشمول .

والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم يكن لها أسامي مفردة ؛ فلها أسامي مركبة .

وبيانه ، أنه يقال : اعتمد سفلاً ، أو اعتمد علواً ، ويقال : مال يمنة ، أو يسرة ، ويقال : رائحة الكافور ، ورائحة العنبر ، إلى سائر الروائح ، ويقال في الماضي : ضرب زيداً ، وفي المستقبل : يضرب زيداً ، وهذا بخلاف ماتنازعنا فيه ، لأنه ليس عند خصومنا في اللغة [1] كلام موضوع ولا مركب ينبىء عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة .

وأما قولهم : إنه يعد الأشخاص واحداً واحداً .

قلنا : هذا شيء يطولُ ويشقُ ، فلا يجوزُ المصير إلى مثل هذا .

وقولهم : إنه يفيد العموم أو الشمول بقرينة ، أو إشارة ، أو دلالة .

قلنا : يبعد أن تضع العرب للشيء الواحد عدداً من الأسامي ، ثم يكتفون في معنى الشمول والعموم بقرينة أو بإشارة ، مع اتساع العبارات ، وضيق القرائن والإشارات .

وعلى أن العلم من حيث الدلالة والإشارة ليس مما يصلح لجميع الناس ، بل هو شيء خاص يقع للبعض دون البعض ، فلا يجوز أن يقع الاقتناع به في مثل هذا المعنى الظاهر .

وكذلك الجواب عن التعليل الذي ذكروه .

وعلى أنه ليس كل معنى تعرف علته حتى يعلل بها .

ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في الدار نائم ، أو ضارب ، أو آكل ، أو غير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة حتى يعلل بها .

قالوا : إنما يَصح هذا الدليلُ الذي ذكرتم أن لو كانتِ الأسماءُ مواضَعَةً من أهل اللسان ، فأما والأسماءُ توقيفٌ [2] ؛ فليس يوجد فيها هذا الدليلُ .

---

(١) في الأصل «لأنه ليس عند خصومنا ليس في اللغة» وليس الثانية مكررة سهواً من الناسخ، ولا معنى لها، وانظر المعتمد ١/٢١١ .

(٢) هذا مبني مذهبهم من أن اللغات توقيفية، لا اجتهادية، والمسألة خلافية.

قلنا : ومن يسلم لكم أن الأسماء توقيف .

وعلى أنا نقول : إن الأسماء بعضها على التوقيف ، وبعضها / ٤٤ - أ / على الوضع ، وهذا هو الأولى ، فينبغي إذا لم يوجد في شيء توقيف ، واشتدت حاجتهم إلى وضع اسم له ؛ أن يضعوا كلاماً يكون اسماً له ، كما أن من أحدث آلةً جديدة لشيء يجوزُ أن يضع اسماً لها ، ومن وُلدَ له ولدٌ يجوز أن يضع اسماً له ، فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكثيرة بذلك أولى .

دليل آخر ، إن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب ، لأن المتكلم يعلم ما في نفسه ، وإن لم ينطق بلسانه ، وإنما يريد بكلامه إفهام غيره ، والإبانة له عن المراد الذي في نفسه ، وإن كان كذلك ، ووجدنا أهلَ اللغة وأربابَ اللسان استعملوا في تِبْيانهم ألفاظا تعارفونها ، ووضعوا لكل شيء أرادوا الإبانة عنه سِمَةً ، ورسموا لكل معنى منه رسماً ، يُعلمُ به المراد ، ويقعُ به التمييز بين الشيء وضده ؛ فلا يجوز إبطال ماأصلوه منها ، وإزالته عما وضعوه عليه ، وحمل الفاظهم على مايؤدي إلى التعري عن الفائدة ، كما لم يجز ذلك فيما وجد في أوائل كلامهم من مفردات الأسماء والحروف التي هي أدوات لكلامهم ، فهذه الأسماءُ المفردة والحروفُ التي هي أدوات ، كلها مفيدة ، والأسماءُ المركبة ، وكذلك الأفعالُ مبنيةٌ من الأسماءِ المفردةِ ، ومردودةٌ إليها .

وخالفوا بين السِّماتِ ، وزادوا ونقصوا من الحروفِ ، وفاوتوا بين جهات الإعراب ، لاختلاف مايوجدُ تحتها من المراد ، وقد قالوا في باب الأسماءِ رجلٌ ، وفي التثنية رجلانِ ، وفي الجمع رِجالٌ .

وقالوا في المشتق : مشرك ، ومشركان ، ومشركون .

وقالوا في أبنية الأفعال للواحد في باب الأمر : افعل ، والاثنين : افعلا ، وللجمع : افعلوا ، وكما قيل في الإخبار عن الفعل الماضي : فَعَل ، وفي المستقبل : يفعلُ ، وفيما يدخله التراخي : سيفعل .

وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره استفعل .

وقالوا فيما يتكلفه مَن الفعل من غير مطاوعة : تفعَّل .

فكلما خالفوا بين الشيء والشيء في القصد ؛ خالفوا بين العبارات في الشكل والهيئة ، ليعلم أنهم لم يضعوا قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعاني ، ولم يرتبوا هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات .

وإذا تقرر ماذكرناه ، فكان الأمر في هذا مشهوراً عند أهل المعرفة باللغة ، فبان أن من قال للفظ الجمع الذي ذكروه في الأسامي والأفعال معنىً ، وقالوا : تناوُلَهُ للعدد الشامل للجنس وللبعض من ذلك ، أو للواحد والاثنين على وجه واحد ـ فقد رام الجمع بين ما فرقوا ، والتفريق بين ما جمعوا ، وحمل بعضها على البعض مع التفريق من أهل اللسان .

ومن رام هذا ؛ فقد رام قلب اللغة ، وإبطال البيان ، وإيقاع العالم في اللبس والتشكيك ، وهذا فاسد قطعا بلا إشكال ولا مرية .

قالوا : إنا لم نَدَّعِ قلب اللغة ، ولا زَعَمْنا أنه لا بيان في جملتها ، لكن قلنا : إن هذه / ٤٤ ـ ب / الألفاظ التي ادعيتم لها العموم محتملة في وضعها ، معرضة أن يكون المراد بها الشيء وغيره .

فإنها توجد والمراد بها العموم والاستغراق ، وتوجدُ أخرى والمرادُ بها الخصوصُ والإفراد ، فإذا كان كذلك ؛ لم يجز القضاء عليها بأحد وجوه الاحتمال ، إلى أن يقوم عليها دليلُ المرادِ ، وهذا كسائر الأسماء المشتركة .

قلنا : قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على قسمة المعاني ، ووجدنا صيغة العموم صيغة امتاز بها عن صيغةِ الخصوصِ ، ومراتبُ الأسماءِ مبنيةٌ على مراتب المسميات ، فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن غيرها ، وقد وجدنا لها ظاهراً يتهيأ العلم به ، فلم وجب التوقف فيها [1] مع وجود سمةٍ امتازتْ بها عن غيرها من السمات ، ووضوحِ دلالة منها يصلح اللفظ لها ، فهل هذا إلا صرفُ الأسماء في بعضها بعض [2] ، وتعكيس اللغة ، ودفع البيان منها .

وأما الأسامي المشتركة فهي ألفاظ معدودة ، وكلمات يسيرة [3] ، كقولهم :

---

(١) في الأصل «فيه» والمثبت أولى ليناسب السياق.

(٢) كذا في الأصل، وربما كان في العبارة تقديم وتأخير. والمعنى ظاهر على كل حال.

(٣) في الأصل «كلما يسير» وهو تحريف واضح .

حيوان ، ولون ، وعين ، وأمثال ذلك ، وليس إذا لم يوجد في اللغة لأشياء يسيرة ظاهر يصار [1] إليه ، ومعان متعينة لها ؛ ما يوجب [2] أن يُتَوَقف عن سائر الأشياءِ التي لها ظواهرُ معلومة ، ودلائل معروفة .

ولهذا إذا ذكر الحيوان ، أو اللون ، أو العين ، لم يتبدر إلى الفهم شيء من معانيها المشتركة دون شيء ، بل يكون في موقف واحد من التسابق إلى الفهم ، والبدار إلى المراد .

وأما لفظُ العموم فيتبدرُ منه إلى الفهمِ الشمولُ والاستغراقُ ، وهذا شيء بَيِّنٌ لاخفاء به أصلاً .

دليل آخر : إن القائل إذا قال : من دخل داري ضربته ، حسُنَ أن يستثني منه كل عاقل شاء ، والاستثناءُ يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله [3] تحته ، فإذاً لولا الاستثناء لوجب دخولُ كل عاقل تحت لفظةِ مَنْ ، فلو كانت لفظةُ مَنْ غيرَ **مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها، ولما صح الاستثناء منها.**

وهذا دليل معتمد .

قالوا : ماأنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته ، فعلى هذا صح استثناء كل عاقل ، لأنه يصلح دخول كل عاقل تحته ، لا أنه [4] دخل تحته حقيقة .

والجواب : أنه لوجاز الاستثناء بهذا الوجه ؛ لحسن أن يقول : اضرب رجلاً إلا زيداً ، أورأيت رجلاً إلا زيداً ، لأن كل رجل يصلح دخوله تحت قوله : ضربت رجلاً ، فقد صلح دخول زيد في اللفظ ، ولم يصح استثناؤه ، فدل أن الاستثناء إنما يصح في مسألتنا لدخول المستثنى تحته حقيقة .

---

(١) في الأصل «ظاهرة فصار إليه» وهو واضح التحريف.

(٢) في الأصل «ما يجب» وهو ظاهر التحريف.

(٣) في الأصل «دخول».

(٤) في الأصل «لأنه» وهو تحريف ظاهر والمثبت الصواب والله أعلم.

يبين ماقلناه أن الاستثناء يحسن دخوله في العشرة ، مثل أن يقول القائل : لفلان علي عشرة إلا واحداً واثنين .

وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها ، ألا ترى أنه لا يحسن استثناؤها ، ولا استثناء / ٤٥ ـ أ / مالم يدخل تحتها ، فكذلك ههنا ، لما حسن الاستثناء ، بأن تقول : أعط من دخل داري إلا الطوالَ منهم ، وكان هذا الاستثناءُ حقيقة ؛ عرفنا قطعاً أن المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ المذكور .

وأما تعلقهم في حجتهم بفصل الاستثناء ، وقولهم : إنه لوكان اللفظ الواردُ في العموم للاستيعاب والاستغراق ؛ لكان الاستثناءُ نقضاً ورجوعاً .

قلنا : لا يكون نقضاً ولا رجوعاً ، لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد عن الاستثناء أومايجري مجراه ، وإذا استثنى فلم يتجرد .

ونقول أيضاً : إن لفظ العموم يقتضي استغراق ما دخل عليه.إذا كان معه استثناء ، فهو داخل على ما عدا المستثنى ، فلا جرم هو مستغرق له .

وأما قولهم : إنه إذا عدد أشخاصاً ، ثم استثنى شخصاً واحداً منهم ؛ لا يجوز ، فيجب أن يكون في اللفظ العام كذلك .

قلنا : هذا كما يلزمنا يلزمكم ، لأنكم تقولون : إن لفظ العموم حقيقةٌ في الاستغراق ، وحقيقةٌ في البعض ، لأنه اسم مشترك يتناول الكل ، ويتناول البعض ، فيكون حقيقة فيهما [1] ، مثل اللون ، والحيوان .

ثم قلتم : إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح ، ولو أنه عدد الأشخاص ، ثم استثنى ؛ لا يصح ، وهذا لأن الاستثناء إنما يَحْسُن في لفظ واحد يشتمل أشخاصاً ، ثم يستثني بعض الأشخاص ، فأما إذا تعدد الألفاظ ؛ فيصير كل لفظ كالمنفرد عن صاحبه ، فإذا استثنى ؛ فيكون كأنه استثنى الكل من الكل ، وهذا لا يجوز ، لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل .

دليل آخر وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص ، وجعلوا أحدهما في

---

(١) في الأصل «فيها».

مقابلة الآخر فقالوا : مخرج هذا اللفظ العموم ، ومخرج هذا الخصوص ، كما فصلوا بين الأمر والنهي . وكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه ، فكذلك العموم والخصوص .

يدل عليه ، أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص ، وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفاً لتأكيد الآخر ، فقالوا : رأيت زيداً نفسه ، ولم يقولوا : رأيت زيداً أجمعين ، وقالوا: رأيت القوم أجمعين ، ولم يقولوا : رأيت القوم نفسه ، وكما أن تأكيدهما مختلف [1] ، فكذلك وجب أن يختلفا ، لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد .

واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذه المسألة ، غير أنا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة .

وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات ، والدليل الثاني من حيث اللغة ، والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء .

وقد حرر بعضهم فقال : استيعاب الجنس أحد هواجس النفس ، فتكون له صيغة ، يراد بصيغته من غير قرينة ، كالتفرد والتثنية .

أما الجواب عن كلماتهم ؛ أما الأول ؛ قلنا : قد أجبنا / ٤٥ ـ ب / عن هذه الشبهة في ابتداء باب الأوامر [2] ، فلا معنى للإعادة .

والحرف أنهم يقولون : إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونه [3] ، فتدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا .

وإن ارتكب منهم مرتكب وقال : إنها غير موضوعة **للاستيعاب بحال؛ فهذا** محال ، لأنا نعلم بالضرورة ، وبالنقل عنهم ، وعن مستعمل كلامهم ؛ أن لفظ « كل » و « الجميع » إذا استعملت في الاستغراق لم تكن مجازاً .

ولو لم نعلم ضرورة ؛ يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها ، [وهذا] [4] لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة ، نحو الاستثناء ،

---

(١) في الأصل «مختلفان».

(٢) انظر ص

(٣) في الأصل «دونهم» وهو تحريف ظاهر، والمثبت الصواب، وسيستعمله كثيراً.

(٤) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

والاستفهام ، وغير ذلك .

وذكـرنـا أيضـاً أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشتراك ، وقد سبق تقرير هذا .

وأمـا دليلهم الثـاني قولهم : إن هذه الألفـاظ تستعمل في الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد .

قلنا : إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل في الاستيعاب وما دونه على الحقيقة ؛ فلا نسلم ذلك ، وكذلك إن قالوا : إنه يستعمل في كل واحد منهما من غير قرينة لا نسلمه أيضاً ، ونقول : ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله في الاستغـراق ، فإن استعـماله في الاستيعاب بصيغة ، وفيما دونه بقرينة تنضم إليه ، وهــو مثـل استعـمال اسمِ الحـمار في البهيمـة والبَلِيْـد ، واسم الأسـد في الحيـوان المخصـوص والشجـاع ، وليس كثـرةُ الاستعـمالِ بدليـلٍ على الحقيقة ، ولا قلةُ الاستعمال بدليل على المجاز ، إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه أُخر .

ويقال لهم : أليس قولنا : أَمْر ، يستعمل في الشأن ، والفعل ، وليس بحقيقة فيهما ، وقد كثر استعمال لفظ الأمْرِ في الشأن والفعلِ كثرةَ استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب .

فإن قالـوا : إنـا عرفنـا كونَ استعـمالِ الأسد في الشجاع ، والحمارِ في البليد ؛ مجازاً بطـريق الضـرورة ، فهل تعرفونَ استعمالَ لفظ العمومِ فيما دون الاستيعاب مجازاً ضرورة .

قلنـا : إذا ثبت لنـا بالـدلائـل القطعية أن لفظ العموم حقيقةٌ في الاستيعاب ، فإذا استعمـل فيـما دونه ، فلا بد أن يكون مجازاً ، وليس كل مجاز يعرف ضرورة ، ولكن يعرف بدليل يقوم عليه .

فإن قالوا : أنتم لا تقولون : إن العموم إذا خص يكون مجازاً .

قلنـا : قد ذهب جماعـة من الأصـوليـين أنـه يصير مجازاً ، ووافقهم على ذلك

بعض أصحابنا[1] .

وإن قلنا : لا يصير مجازاً ؛ فلأن المجاز مااستعمل في غير ما وضع له ، والعموم والخصوص قد استعمل في بعض ماوضع له ، فلهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء .

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مع المتكلمين ، فينبغي إذا تكلمنا معهم أن نقول : إنه يصير مجازاً .

وقد قال الأصحاب على قولهم : إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل في البعض ، قال : يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى ، ثم يستعمل في غيره أكثر ، ألا ترى أن الغائط حقيقة في الموضع المطمئن ، ثم أكثر / ٤٦ ـ أ / مايستعمل في الخارج من الإنسان ، وكذلك الشجاع حقيقة في الحية ، ثم أكثر ما يستعمل في الرجل البطل ، وكذلك العَذَرَة ، والمفازَة ، إلى ما يشبه ذلك .

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبنا .

وأما قولهم : إنه يحسن الاستفهام والتأكيد .

قلنا : الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم ، وإزالة الإلباس ، وقد يكون طلباً لزيادة الفهم ، وزيادة الفهم فهم ، وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير متحفظ في كلامه ، ويظن به السهو ، فيستفهمه ويستثبته ، بمعنى إن كان ساهيا أزال سهوه .

ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل : ضربت فلاناً ، فتقول : أضربتَ فلاناً ؟ ، أو تقول : ضربت كل من في الدار ، فتقول : أضربْتَهم كلَّهُم ؟ فتقول : نعم ، ضربتُهم كلَّهم ، فتجيبه باللفظ الأول ، فدل أن المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظن الغلط .

---

(١) وهو رأي جمهور الأشاعرة، واختاره الغزالي في المستصفى (٢/٥٤) دون المنخول (ص/١٥٣)، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وصفي الدين الهندي، والبيضاوي، وابن الهمام، وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٢٢، وستأتي المسألة قريباً وتذكر فيها آراء العلماء بالتفصيل.

وأما التأكيد الذي تعلقوا به فيبطل بتأكيد الخصوص ، على قول القائل : جاءني زيد نفسه ، وكذلك تأكيد ألفاظ العدد [1] ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ، تلك عشرة كاملة ﴾ [2] وكذلك قولهم : ألف تام ، فقولهم : ألف ، قد أنبأ عن التام .

فإن طلبوا فائدة التأكيد ؛ قلنا : فائدته زيادة العلم ، وهذا لأن بالتأكيد يزداد الأمر جلاء وبياناً ، فيزداد علمنا ، وقد يكون في ذلك مصلحة لنا ، وإن لم نقف عليها .

ألا ترى أن الله تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول الواحد ، وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد .

وأيضاً يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز ، أو احتمال مستعمل .

وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا توجد في المؤكد ، بطل تعلقهم بهذا الفصل .

وأما دليلهم الذي ذكروه في كلمة « مَنْ » ، وقولهم : إنه يجمع بمنون .

قلنا : قولهم : منون ، وإن كان لفظه لفظ الجمع ؛ فليس يجمع على الحقيقة ، لأنه يستفاد منه مايستفاد من قوله : مَنْ ، عندنا وعند المخالف .

ألا ترى أنه لو قال القائل : من أنتم ؟ كان استفهاماً عن جماعتهم ، كما أن قوله : منون ، استفهام عن جماعتهم ، وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلّها مشتركةٌ ، وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق ، ولفظ منون عندهم مشترك بين الاستغراق والبعض ، كلفظ مَنْ ، فلم يفد أكثر مما يفيده لفظ مَنْ .

فثبت أن هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم ، فلم يكن فيه دليل علينا .

وأما الدليل الأخير الذي قالوه فقد أجبنا .

واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على أقل الجمع ، وهو ثلاثة ، وتوقف فيما زاد ، وقيل : إنه قول أبي هاشم ، وذهب إليه من الفقهاء محمد بن

---

(١) في الأصل «الفرد» وهو تحريف من الناسخ .

(٢) البقرة/ ١٩٦ .

شجاع الثلجي [1] .

والدلائل التي أقمناها في إثبات الاستيعاب واستغراق اللفظ لكل مايصلح له ؛ يبطل هذا القول .

وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له ، فالثلاث وما زاد / ٤٦ ـ ب / عليه في الصلاحية واحد ، فليتناول الكل تناولاً واحداً ، فلم يجز أن يحمل على بعض ماانتظمه اللفظ دون البعض .

تعلق من قال بالقول الثاني : بأن دخول الثلاث في اللفظ يقين ، وما زاد محتمل ، فلا يثبت دخوله بالشك .

والجواب أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاث ، لأن اللفظ موضوع [2] [لاستيعاب واستغراق جميع] [3] ما يصلح له اللفظ ، ويستحيل أن يقال : إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين ، وبعض ما يصلح له مشكوك فيه ، وهذا لأنه لما تناول كل الأعداد على وجه واحد ؛ لم يجز هذا التفريق بوجه ما .

فإن قالوا : أليس إذا قال : لفلان علي دراهم ؛ يقبل تفسيرها بثلاثة ، ولا يقبل فيما دون الثلاثة ؟

قلنا : هذا منكر ، ولا يقتضي الاستيعاب .

قالوا : ما قولكم إذا قال : لفلان علي الدراهم .

قلنا : كذلك نقول ، ولكن إنما لم يحمل على الجميع ، لأنه لا يتصور حمله على جميع الدراهم ، لأنه لا يتصور أن يكون أتلف عليه كل درهم في الأرض ، واستقرض كل درهم في الأرض منه ، فعدل عن العموم لأنه لم يمكن حمله على العموم .

ومن فروع هذه المسألة :

أن أبا بكر الصيرفي قال : إذا ورد لفظُ العمومِ يجب أن يعتقد العموم بنفس

---

(١) انظر تعليقنا رقم ٣ ص ٢٤٦ .

(٢) في الأصل «الموضوع».

(٣) في الأصل «الاستيعاب والاستغراق جميع» وهو تحريف ظاهر.

الورود [1] .

وقال ابن سُريج : يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع [2] ، ثم إذا لم يجد المخصص ؛ اعتقد العموم [3][4].

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن لفظَ العموم موضوعٌ للاستغراق ، فإذا

---

(١) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ق ٧١ ـ أ): قال الشيخ أبو حامد: وذكر الصيرفي أن ما ذهب إليه مذهب الشافعي، لأنه قال في الرسالة: والكلام إذا كان عاماً ظاهراً، كان على ظهوره وعمومه، حتى تأتي دلالة تدل على خلاف ذلك، قال: وزعم ابن سريج ورفقته أن ما ذهبوا إليه مذهب الشافعي، لأنه قال: وعلى أهل العلم في الكتاب والسنة أن يطلبوا دليلاً يفرقون به بين الحتم وغيره في الأمر والنهي، فأخبر أنه يجب أن يطلب دليلاً يستدل به على موجب اللفظ اهـ.

وهذا الذي ذهب إليه الصيرفي هو ما اختاره ابن السبكي، والبيضاوي، وإليه ميل الإمام الرازي، وحاصب الحاصل وانظر جمع الجوامع ٢/٨ بناني، والمحصول ٢٩/٣، والإبهاج ٢/٨٦، ونهاية السول ٢/٨٦.

قال الآمدي في منتهى السول ٢/٦٣: «إن أراد ـ الصير في ـ بالاعتقاد عموم اللفظ فهو حق، لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص، وإن أراد به اعتقاد إرادة العموم فخطأ، فإن احتمال إرادة الخصوص قائم» اهـ.

هذا وقد شنع إمام الحرمين على الصيرفي في هذا الاختيار، وانظر البرهان ١/٤٠٦.

(٢) وهذا هو اختيار الشيخ الإمام الشيرازي في التبصرة ص/١١٩، واللمع ص/١٥، ونسبه فيها لأبي سعيد الاصطخري، وأبي إسحق المروزي، كما نسبه ابن السبكي في رفع الحاجب لابن خيران، والقفال الكبير من أصحابنا نقلاً عن الشيخ أبي حامد، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ١/٤٠٦، والغزالي في المستصفى ٢/١٥٧، والآمدي في الإحكام ٣/٧٠، ومنتهى السول ٢/٦٣، وابن الحاجب في المنتهى ص/١٠٦ والمختصر (٢/ق/٦٩ ـ ب) من رفع الحاجب.

وانظر تيسير التحرير ١/٢٣٠ وفواتح الرحموت ١/٢٦٧.

(٣) ظاهر كلام ابن السمعاني هنا أن هذه المسألة خاصة باعتقاد العموم، دون العمل به، والحقيقة أنها ليست خاصة به، بل هي شاملة لاعتقاد العموم، والعمل بمقتضاه، كما صرح بذلك الإمام الشيرازي في اللمع ص/١٥، حيث قال: «إذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها، وقبل البحث عما يخصها؟» اهـ.

وبهذا يندفع ما زعمه الآمدي في الإحكام (٣/٧٠)، وابن الحاجب في المنتهى =

ورد وجب أن يعتقد ما وضع له اللفظ ، كلفظ الخصوص ، وكلفظ الأمر ،

= ص/١٠٦ والمختصر من أن الخلاف محصور في الاعتقاد دون العمل، وأن الإجماع قائم على أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص، كما قاله الغزالي في المستصفى ٢/١٥٧.

إذ الذين نقلوا خلاف الصيرفي لم ينقلوه فقط في الاعتقاد، وقد رأينا تصريح الشيرازي في اللمع ينقل الخلاف في الاعتقاد والعمل، وممن عمم النقل عنه أيضاً الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني، وأبو الحسن الخلافي، وعليه جرى الإمام الرازي وأتباعه، وانظر المحصول ٣/٢٩، والإبهاج ٢/٨٦ ورفع الحاجب (٢/ق ٧٠ ـ أ).

والذي أوقع الآمدي في نقل الإجماع على امتناع العمل هو اقتصار القاضي أبي الطيب وإمام الحرمين وابن السمعاني على نقل وجوب اعتقاد العموم في الحال عن الصيرفي دون التصريح بالعمل، ولكن الذي سكتوا عنه صرح به من ذكرنا قبل قليل.

وقد حاول ابن الهمام في التحرير ١/٢٣٠ تيسير التحرير التوفيق بين النقلين بتأويل ما نقله الآمدي من إجماع، ولكنه غير مفيد، لأن الآمدي لم يصرح به، وابن الحاجب جعلهما في المنتهى ص/١٠٦ مسألتين منفصلتين، الأولى في الاعتقاد ونقل فيها خلاف الصيرفي، والثانية في العمل وتبع فيها الآمدي بنقل الإجماع، وهو أدرى بكلامه، ولا سيما أنه لم يذكر في المختصر إلا الإجماع على امتناع العمل، دون التعرض للخلاف فيه، ومفهومه يشير إلى الخلاف في الاعتقاد فقط.

واعتقاد العموم بناء على قول ابن سريج يكون بعد البحث والنظر، ولكن هل يشترط القطع بعدم وجود المخصص، أم يكفي الظن؟ فيه مذاهب:

الأول: وهو مذهب الباقلاني، وهو يشترط القطع بانتفاء المخصص، وإلا فلا جزم بالعموم.

الثاني: وهو المعتمد، وهو عدم اشتراط القطع، بل تكفي غلبة الظن، وهو اختيار ابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وعندهم يكفي أن يغلب على الظن انتفاء المخصص، لتعذر الوصول إلى القطع.

الثالث: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل.

وانظر المستصفى ٢/١٥٩، والبرهان ١/٤٠٦، والإحكام ٣/٧٠، وفواتح الرحموت ١/٢٦٧.

(٤) وهذا الخلاف إنما هو بعد وفاة النبي ﷺ، وأما في حياته فيتمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعاً، كما قاله الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني، وابن السبكي.

وانظر جمع الجوامع ٢/٨ بناني.

والنهي .

قال : ولأن النظر لايتناهى ، فيجوز أن لا يجد مخصصاً في النظر ، ثم يجد في النظر الثاني ، وما لا يتناهى ؛ لايصار إليه .

قال : ولأن الذي صار إليه ابن سريج قول بالوقف ، وقد ذكرنا بطلانه .

وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج ؛ هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق ، هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة ، فلا بد من طلب التجرد ، ليحمل على المعنى الموضوع له .

وهذا الطلب يعرض للخطاب [1] الوارد على دلائل الشرع ، ليعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا .

ثم إذا لم يجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة ، فيحمل حينئذ على الموضوع له ، وهو الاستيعاب ، ويعتقد ذلك ، وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود ، ووجوب الحكم هناك ؛ مثل اعتقاد العموم ههنا .

وأما قولهم : إنه وضع للاستيعاب .

قلنا : بلى ، ولكن إذا تجرد عن قرينة ، والمقصود من العرض التوقف [2] إلى أن يعرض طلب هذا التجرد .

وأما قولهم : إن العرض لا يتناهى .

قلنا : ما لا يتناهى يقطع في بدايته ، ألا ترى أن البحث عن عدالة الشهود لايؤمن أن يطلع على جرح عند إعادة البحث ، ولكن لا يعتبر ذلك ، لأنه لا يتناهى ، وكذلك المجتهد ، إذا رفعت إليه حادثة ؛ يعرض الحادثة على الكتاب والسنة لطلب النص ، ويجب مرة / ٤٧ ـ أ / واحدة ، وإن كان يجوز أن يجد النص عند إعادة العرض ، ولكن لا يعتبر ذلك ، لما بينا .

---

(١) كذا في الأصل والأولى «الخطاب».

(٢) في الأصل «والتوقف» بزيادة الواو، ولا يستقيم معها المعنى، ولذلك أسقطتها.

وأمـا الـذي قالـوا : إن هذا قول بالـوقف ؛ فليس كذلـك ، لأن الـواقفيـة لا يجعلون العمـوم صيغـة يخصهـا أصلاً ، وأما ابن سريج يجعل العموم صيغة إذا تجردت عن قرينة، ويطلب التجرد، وإذا وجد فلأن[1] تحقق صيغة العموم، فاعتقد العموم ، والله أعلم .

---

(١) كذا في الأصل.

فصل

ألفاظ الجموع

ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول :

أولها : ألفاظ الجموع [1] ، وسواء فيها جمع السلامة وجمع التكسير ، كقوله : اقتلوا المشركين ، واعمروا المساجد .

وهذا النوع أبين وجوه العموم .

اسم الجنس إذا دخل عليه الألف واللام

ثم بعد هذه ، الأسماءُ التي يدخلها الألف واللام للجنس ، كقولك : الحيوان ، والنبات ، والجماد ، يراد بها تعميم هذه الأجناس [2] .

---

(١) والمراد بألفاظ الجموع، هو الألفاظ التي دخلت عليها الألف واللام، كما صرح الأصوليون، وكما هو ظاهر من تمثيل ابن السمعاني. وانظر الإحكام (٢/٢٩٠).
وأما الجمع المنكر فإن كان في سياق النفي فهو للعموم، وإن كان في سياق الإثبات فالجمهور على أنه ليس للعموم، وانظر شرحنا على التبصرة ص/١١٨، ورفع الحاجب (١/ق ٣٣٦ - ب).
وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه للعموم كما ذهب إليه بعض أصحابنا من الأصوليين، وانظر الإبهاج ٢/٦٨ وكشف الأسرار ٢/١ وتيسير التحرير ١/٢٠٥.

(٢) الألف واللام إذا دخلت على الإسم المفرد فلها أحوال:
الأول: أنْ يكون هناك عهد متحقق، فتصرف إليه جزماً، لتبادره، إلى الذهن، كما في قوله تعالى: ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري﴾ أي المصباح بعينه والزجاجة بعينها.
وكما في قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي الرسول بعينه.
الثاني: أن يكون العهد محتملاً كاحتمال غيره، فإنه يصرف أيضاً في هذه الحالة إلى العهد، كما قاله الإسنوي في التمهيد ص/٣١٤، والمحلي على جمع الجوامع ٢/٩ عطار.
الثالث: أن لا يتحقق العهد ولا يحتمل ففي هذه الحالة مذاهب:
الأول: وهو الذي عليه الجمهور منهم الشيرازي في التبصرة ص/١١٥، واللمع ص/١٤، ونقله ابن السبكي في الإبهاج ٢/٦٠ عن ابن برهان والمبرد، وقال: هو =

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ والسارقُ والسارقةُ ﴾ [1] ، ﴿ والزانيةُ والزاني ﴾ [2] ، فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية ، ولا زاني إلا وعليه الجلد بالآية .

وقد قال بعضهم . مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم ، وإنما يكون للعهد .

قال أبو هاشم [3] : يفيد الجنس دون الاستغراق .

وأما عندنا هو العموم ، لأن نفس اللفظ ، وإن كان لفظاً مفرداً ، ولا يدل على العموم ، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه ، وهو لام الجنس .

وهذا لأنه لو لم يستفرق قولنا : الإنسانُ جميعَ الجنسِ ؛ لأفادَ واحداً غير معين .

= منقول عن الشافعي، ونقله البصري في المعتمد ١/٢٤٤ عن الجبائي، واختاره ابن الحاجب، وهو أنه لاستغراق الجنس والطبقة، وهو الذي اختاره ابن السمعاني هنا.

الثاني: وهو الذي اختاره أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٢٤٤، ونقله عن الشيخ أبي هاشم أنه يفيد الجنس دون استغراقه، وهو عندهم يصدق ببعض الأفراد، كما في «لبست الثوب» و«شربت الماء» لأنه المتيقن، ما لم تقم على العموم قرينة، وهذا هو اختيار الرازي في المحصول ٢/٥٩٩ وأتباعه ما عدا البيضاوي، إذ ذهب إلى مذهب الجمهور.

الثالث: وهو الذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٣٩، والغزالي في المنخول ص/١٤٤، والمستصفى ٢/١٨ تجارية وهو أن ما دخلت عليه الألف واللام إما أن يتميز في لفظ الواحد عن الجنس بالهاء «كالتمر والتمرة» أو لا.

فإن تميز وعري عن الهاء، فهو لاستغراق الجنس، كقوله: «لا تبيعوا البر بالبر، ولا التمر بالتمر» يعم كل بر وتمر.

وإن لم يتميز واحده بالهاء، إما أن يتميز واحده بالوحدة، أو لا يتميز.

فإن كان الأول، فلا يعم، كالدينار، والرجل، فيقال: دينار واحد، ورجل واحد.

وإن كان الثاني. كالذهب، فهذا لاستغراق الجنس، إذ لا يقال ذهب واحد.

ولإمام الحرمين بعض التفصيل المهم فانظر البرهان ١/٣٣٩.

(١) المائدة/ ٣٨.

(٢) النور/ ٢.

(٣) انظر المعتمد ١/٢٤٤.

وإذا قلتم بهذا؛ فقد كان هذا مستفاداً بالاسم قبل دخول، الألف واللام عليه ، فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة .

فدل أن فائدتها الاستغراق .

قالوا : إنه لو استغرق الجنس ؛ لجاز ، مع أنه لفظة واحدة ، أن يؤكد بكل وجميع . كلفظ مَنْ ، نحو قوله : « كل من دخل داري أكرمته » ، ولا يستقيم أن يقول الرجل : « رأيت الإنسان كلهم » ، ولا أن يقول : « جاءني الرجل أجمعون » .

وأيضاً : فإنه يقبح الاستثناء ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول : « رأيت الإنسان إلا المؤمنين » ، ولو كان للعموم لحسن ذلك .

قالوا : وأما قوله تعالى : ﴿ والعصر ، إن الإنسان لفي خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ [1] هو على طريق المجاز ، ويحتمل أيضاً أن الخسارةَ لما لزمت جميعَ الناس إلا المؤمنين ؛ جاز هذا الاستثناء .

والجواب أن أصحابنا اختلفوا ، أن العموم من حيث اللفظ في هذه الصورة ، أو من حيث المعنى .

والأولى أن نقول : إن العموم من حيث المعنى ، وذلك لأن الألف واللام لابد أن يفيد التعريف ، وليس التعريف إلّا تعريف الجنس .

وإذا قلنا : إن اللفظ يفيد واحداً من الجنس ؛ خرج الألف واللام من كونهما للجنس ، ولم يبق لهما فائدة ، وإذا ثبت أنهما للجنس ؛ ثبت الاستغراق .

ولأنه إذا قال : الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ ، ولهذا المعنى صح قولهم : أهلك الناسَ الدينارُ والدرهمُ ، الصفر البيض ، فيعنون كل واحد منهما بالجمع ، فدل أنهما يفيدان الاستغراق .

ويقال : هلكت الشاةُ ، وهلك البعيرُ ، وهلك الحيوانُ / ٤٧ ـ ب / ويراد به العموم ، فدل [2] أنه مفيد على الوجه الذي قدمنا .

---

(١) العصر/ ١ ـ ٣.

(٢) في الأصل «دل» بدون فاء.

وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع ؛ فلا بد من كونه مفيداً للاستغراق [1] .

والدليل عليه ؛ حسن الاستثناء ، فإنه إذا قال : أعط المسلمين ، فإنه يجوز أن يستثني كل من شاء منهم ، وكذلك إذا قال : رأيت الناس ، يجوز أن يستثني أي إنسان أراد من الناس .

والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه .

يدل عليه ، أنه إذا قال : رأيت ناساً ، يفيد أنه رأى من هذا الجنس ، ولايفيد لاستغراق ، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ، ولا فائدة إلا الاستغراق .

الأسماء المبهمة مَنْ وما

ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة مَنْ ، وما [2] ، والفرق بين « من » و «ما » أن كلمة من عامة فيمن يعقل ، لأنك إذا قلت : من في الدار ؟ استقام الجواب بكل من يعقل ، ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب .

وإذا قلت : ما في الدار ؟ لم يستقم الجواب عنه بالعاقل ، لكن بما لا يعقل ، فنقول : حمار ، أو شاة ، أو ثوب ، وما أشبه ذلك .

[ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو من ، وما] [3] ، وذلك كقوله [4] ﷺ : « من بدل دينه فاقتلوه » [5] و « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » [6] و « ما

---

(١) انظر الإحكام ٢/٢٩٩ ، والمحصول ٢/٥٨٤ .

(٢) انظر الإحكام ٢/٢٩٧ ، والمحصول ٢/٥٢٥ ، والبرهان ١/٣٦٠ .

(٣) كذا في الأصل، وأظن أن هذه الجملة مكررة سهواً من الناسخ، والله أعلم.

(٤) في الأصل «لقوله».

(٥) الحديث رواه البخاري في الجهاد ١٤٩ ، والاعتصام ٢٨ ، والاستتابة ٢ ، وأبو داود في الحدود ٤٣٥١ ، والترمذي في الحدود ١٤٥٨ ، والنسائي في التحريم ١٤ ، وابن ماجة في الحدود ٢٥٣٥ ، وأحمد في المسند ١/٢ ، ٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٢٣ ، ٥/٢٣١ .

(٦) الحديث أخرجه البخاري في الحرث ١٥ ، وأبو داود في الإمارة ٣٠٧٣ ، والدارمي في البيوع ٦٥ ، والموطأ في الأقضية ٢٦ ـ ٢٧ ، وأحمد في المسند ٣/٣٠٤ .

أكلت العافية فهي له صدقة » .

أين وحيث

وأين وحيث يعمان الأمكنة .

متى

ومتى تعم الأزمنة

كل

وكل تعم الفرد النكرة ، كقولنا : كل رجل ، وكل زيد ، وكل الناس .

كلما

وكلما يعم الفعل ، فقول القائل : كلما فعلت فعلاً ، فيتناول الأفعال على العموم .

واعلم أنه لافرق في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة ، وأسماء الأجناس ، وأسماء الصفات ، كقولك : أعطِ المسلمين ، أعطِ الناسَ ، أعط الطوال ، فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له .

النكرات

وأما ألفاظُ النكراتِ نحو قولك : رجل ، فإنه عام على البدل ، غير عام على الجمع .

وإنما قلنا : إنه عام على البدل ، لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه .

وقد قال عامة أهل العلم : إن النكرة إذا كانت نفياً استغرقت جميع الجنس ، كقولهم : مارأيت رجلاً ، وما رأيت إنساناً .

وأما إذا خرج على الإثبات ؛ فلا يقتضي الاستغراق .

وأما إذا قال : رأيت رجالاً ، ولقيت ناساً ؛ فأقل ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم .

فإن قيل : أليس أن الله تعالى قال : ﴿ إنما قولُنا لشيءٍ إذا أردناهُ أَنْ نقولَ له كُنْ فيكون ﴾ [1] ، وهذا على العموم ، لأن الله تعالى لم يرد شيئاً دون شيء ، لأن قدرته عامة شاملة جميع الأشياء ، محيطة بها كلها .

قلنا : قد قالوا في تأويل الآية وتخريجها وجهين .

أحدهما : أن فيها إضماراً ، والمعنى : إنما قولنا لكل شيء ، أو [لأي شيء][2] ، فاكتفى بذكر أحدهما ، لأن فيه دلالةً على الآخر .

---

(١) النحل/ ٤٠.

(٢) ما بين القوسين في الأصل «لشيء لشيء» وأظنه من تحريف الناسخ، والمثبت أشبه بالصواب والله أعلم.

والوجه الآخر : أن عمومه من طريق المعنى ، لا من طريق اللفظ ، وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته ، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها ؛ فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها .

أي

وأما كلمة أي ؛ فقد قيل : هي بمنزلة النكرة / ٤٨ ـ أ / لأنها تصحب النكرة لفظا ومعنى ، يقول القائل : أي رجل هذا ، وأي دار تريدها ، قال الله تعالى : ﴿ أيُّكم يأتيني بعرشها ﴾ (١) وهي نكرة معنى ، لأن المراد بها واحد منهم .

العموم المعنوي

وقد ألحق بعض الأصوليين بهذا الباب مايفيد العمومَ من جهة المعنى ، وذلك يكونُ بأن يقترن باللفظ ما يدل على العموم ، وإن كان اللفظ لا يدل عليه .

فمن ذلك أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ، ومقيداً بعلته ، فيقتضي شيوع الحكم في كل ماشاعت فيه العلة .

ومن ذلك أن يكون المفيد لعموم اللفظ ما يرجع إلى سؤال السائل .

ومن ذلك دليل الخطاب المقتضي للعموم .

فالأول مثل قوله ﷺ في الهرة : « إنّها ليستْ بنجسةٍ ، إنها من الطوافينَ عليكم والطوافات » (٢) ، فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا ، وأمثال هذا تكثر .

وأما المقتضي للعموم ومايرجع إلى السؤال ، فنحو أن يسأل النبي ﷺ عمن جامع فيقول : « عليه الكفارة » (٣) فيعم ذلك كل من أفطر .

---

(١) النمل/ ٣٨.

(٢) الحديث أخرجه مالك في الموطأ ١/٢٣، وأبو داود/ ٧٥، والترمذي/٩٢، والنسائي ١/٥٥، وابن ماجة ٣٦٧، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان/١٢١، والحاكم ١/١٥٩ ـ ١٦٠، ونقل البيهقي تصحيحه عن البخاري والدارقطني والعقيلي.

(٣) انظر حديث المجامع في نهار رمضان في البخاري في كفارات الأيمان باب متى تجب الكفارة، وفي الصوم، والهبة، والنفقات باب نفقة المعسر على أهله، والأدب باب التبسم والضحك، وفي غيرها من الأبواب، ومسلم ١١١١ في الصيام، وأبو داود ٢٣٩٣، والدارقطني، والبيهقي ٤/٢٢٦ وغيرهم.

وأما العموم مفهوم الخطاب ؛ فنحو قوله ﷺ « في سائمة الغنم زكاة»[1] فدل هذا أن لا زكاة في كل ماليست بسائمة .

واختلف أصحابنا في المجاز ، هل يتعلق به العموم على وجهين .

فقال بعضهم : لا يدخل في العموم إلا الحقائق .

وقال آخرون : يدخل فيه المجاز كالحقيقة ، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة .

تعلق العموم بالمجاز

واختلف الأصحاب أيضاً أن لفظ العموم هل يتناول مايمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه ، كقوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء﴾[2]، وكقول القائل : اضرب كل من في الدار ، ونحو ذلك .

لأن الله تعالى شيء ، ويمنع العقل أن يكون خالقَ نفسه ، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور بضرب كل من في الدار مأموراً بضرب نفسه .

فقال بعضهم : إن موضوع اللفظ يتناوله ، لأن الدليل يوجب إخراجه منه .

وقال آخرون ، بل هو خارج منه ، لسقوطه في نفسه بما ذكرناه .

وقالت هذه الطائفة : إن اللفظ لم يتناوله أصلاً .

فهذا هو الكلام في ألفاظ العموم

ويلحق هذا الموضع ماصح فيه دعوى العموم ، وما لا يصح .

وجملة ذلك أن العموم تصح دعواه في نطقٍ ظاهرٍ يستغرقُ الجنس بلفظه، كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدم .

العموم في الأفعال

وأما الأفعال ؛ فلا تصح فيها دعوى العموم ، لأنها تقع على صفة واحدة ، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها ، وإن لم تعرف صار مجملاً .

فما عرفت صفته ، مثل ما روي عن النبي ﷺ : أنه جَمَعَ بين الصلاتين في السفر»[3] .

---

(١) هذا الحديث فقرة من كتاب أبي بكر إلى عماله على الصدقة، وقد أخرجه البخاري، وأحمد، وأبو داود، والطيالسي، والدارقطني، والشافعي، والبيهقي، والحاكم.

(٢) غافر/ ٦٢.

(٣) حديث الجمع في السفر رواه البخاري، ومسلم ٧٠٣، ومالك في الموطأ ١/ ١٤٤، والشافعي ١/ ١١٦، وأحمد ١/ ٣٦٧، والبيهقي ٤/ ١٦٣، وغيرهم، في مناسبات =

فهذا مقصور على ماورد فيه ، وهو السفر ، ولا يحمل على العموم .

وما لم يعرف ؛ مثل ما روي « أنه عليه السلام جمع بين الصلاتين في السفر » [1] ؛ فلا يعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر قصير ، إلا أنه معلومٌ أنه لم يكن [2] إلا في سفر واحد .

فإذا لم يعلم ذلك بعينه ؛ وجب التوقف فيه حتى يعرف ، ولا يدعى فيه العموم .

العموم في القضاء

وكذلك القضايا في الأعيان / ٤٨ ـ ب / لا يجوز دعوى العموم فيها ، وذلك مثل ما روي « أنه ﷺ قضى بالشفعةِ للجارِ » [3] ، « وقضى في الإفطار بالكفارة » [4] وما أشبه ذلك ، فلا يجوز دعوى العموم فيها [5] ، بل يجب التوقف فيه ، لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة يختص بها ، أو قضى بالكفارة بجماع أو بغيره ، مما يختص به المحكوم عليه ، فلم يمكن دعوى العموم .

وقال بعضهم : إن روى أنه « كان يقضي » تعلق بعمومه ، لأن ذلك للدوام .

ألا ترى أنه يقال : فلان كان يقري الضيف ، ويصنع المعروف ، وقال الله **تعالى في إسماعيل عليه السَّلام : ﴿وكان يأمر أهله بالصَّلاة﴾[6]، والمراد به** التكرار.

= كثيرة، وألفاظ متغايرة.

(١) انظر التعليق السابق.

(٢) في الأصل [يمكن] وهو من تحريف الناسخ.

(٣) حديث القضاء بالشفعة رواه مسلم في المساقاة ١٣٤، والبخاري في الشفعة/١، والدارمي في البيوع/٨٣، والنسائي في البيوع ١٠٨ ـ ١٠٩، وابن ماجة في الشفعة ٢/٨٣٢، والموطأ في الشفعة/١، وأحمد في المسند ٣/٣٧٢، ٣٩٩، ٥/٣٢٦.

(٤) انظر الصفحة السابقة.

(٥) وانظر التمهيد ص/٣٣٦، والمحصول ٢/٦٤٤، والإحكام ٢/٣٧٢، وجمع الجوامع ٢/٣٥، وانظر كتابنا الوجيز ص/١٧٥.

(٦) مريم/ ٥٥.

العموم في الخطاب الذي يحتاج لإضمار

فصل

وكذلك الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار ، لا تجوز دعوى العموم في إضماره ، مثل قوله تعالى : ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ [1] ، يفتقر إلى إضمار .

فبعضهم يضمر « وقت إحرام الحج » أشهر معلومات .

وبعضهم يضمر « وقت أفعال الحج » أشهر معلومات ، والحمل عليها لا يجوز ، بل يعمل بما يدل عليه الدليل .

وهذا لأن العموم من صفات النطق ، فلا يجوز دعواه في المعاني .

وعلى هذا قالوا : لا يجوز دعوى العموم في قوله : « لا صلاة لجارِ المسجدِ إلا في المسجد»[2] يعني : نفي الجواز والفضيلة .

وكذلك قوله : « لا صيامَ لمن لا يبيتُ الصيامَ من الليل » [3] ، ولا يجوز دعوى العموم فيه لنفي الجواز والفضيلة .

وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه ، وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة ، لأنه لابد من وجود الجواز ليتصوروا انتفاء والفضيلة .

وعلى هذا قوله عليه السَّلام : « لا نكاحَ إلاّ بولي » [4] ، « لا أُحِلُّ المسجدَ

(١) البقرة/ ١٩٣ .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة، وهو ضعيف.

(٣) الحديث رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وأحمد، بلفظ «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» ومال الترمذي والنسائي إلى وقفه على حفصة، وصححه مرفوعاً ابنا خزيمة وحبان، والدارقطني عن حفصة «لا صيام لمن لم يفرض الصيام من الليل».

(٤) الحديث ترجم له البخاري في النكاح ٣٧، ورواه أبو داود في النكاح ٢٠٨٥، والترمذي ١١٠١، ١١٠٢، وابن ماجة ١٨٧٥ ـ ١٨٨٠، والدارمي في النكاح ١١، وأحمد في المسند ١/ ٢٥٠، ٤/ ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٨، ٦/ ٢٦٠.

لجنبٍ ولا لحائض »[1] ، وكذلك قوله عليه السلام : « رُفِعَ القلمُ عن ثلاثة »[2] .

وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة ، وسيأتي من بعد الكلام في المجمل .

وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة في كل ما تحتمله[3] ، والله أعلم .

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في الطهارة رقم ٢٣٢ باب في الجنب يدخل المسجد وهو حديث حسن وانظر المجموع ٢/١٧٤، ونصب الراية ١/١٩٤.

(٢) الحديث رواه أبو داود في الحدود رقم ٤٣٩٩، ٤٤٠٠، ٤٤٠٢، والترمذي رقم ١٤٢٣ في الحدود، وابن ماجة ٢٠٤٢ في الطلاق، وابن حبان ١٤٩٧، والحاكم ١/٢٥٨، والدارمي ٢/١٧١، وأحمد ٦/١٠٠، ١٠١، ١٤٤، والنسائي ٦/١٥٦ في الطلاق، وعلقه البخاري في صحيحه في الطلاق باب الطلاق في الإغلاق، وهو حديث صحيح.

(٣) انظر المنخول ١٨٤ ـ ١٨٥، والتبصرة ص/٢٠٣.

مسألة

أقل مايتناوله الجمع

أقلُ ما يتناولهُ اسم الجمعِ عندنا ثلاثة [1] ، وهو أيضاً قولُ الأكثرِ من أصحاب أبي حنيفة [2] .

وذهبت طائفةٌ من الفريقين أنّ أقلَّ الجمعِ اثنان [3] ، وهو اختيارُ القاضي أبي بكر محمدِ بن أبي الطيب من المتأخرين .

وهو أيضاً قولُ محمد بن داودَ من المتقدمين .

---

(١) وهو مذهب الجمهور، نقل عن ابن عباس، وابن مسعود، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، قال ابن السبكي: وربما نقل عن مالك.
وهو اختيار أبي الحسن البصري، ومشايخ المعتزلة، والإمام أبي إسحق الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/١٢٧ واللمع، والغزالي في المنخول ص/١٤٨، والإمام الرازي في المحصول ٢/٦١٤، كما اختاره أتباعه.
وانظر المعتمد ١/٢٤٨ لتقف على آراء المعتزلة في الموضوع.

(٢) انظر التحرير لابن الهمام ١/٢٠٧ تيسير التحرير.

(٣) وهو اختيار الإمام مالك، والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني والغزالي في المستصفى، وهو المنقول عن عمر، وزيد بن ثابت، واختاره من اللغويين الخليل، وسيبويه، ونفطويه.
وانظر الإبهاج ٢/٧٧، ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٨ ـ أ).
هذا وفي المسألة مذهبان آخران:
الأول: وهو ما حكاه ابن الحاجب في المنتهى ص/٧٧، وهو أنه لا يطلق على اثنين، لا حقيقة، ولا مجازاً، قال ابن السبكي في الإبهاج: وفيه نظر.
الثاني: وهو ما أشعر به كلام الآمدي في آخر البحث في الإحكام (٢/٣٢٤) وهو الوقف، قال ابن السبكي في الإبهاج ٢/٧٧: ولم أره في كتاب معتمد، ومن نقله نقله عن الآمدي.
هذا ولإمام الحرمين تفصيل وبحث نفيس في الموضوع، ذكره في البرهان ١/٣٤٨ مما أوقع الآمدي وابن الحاجب في الوهم أثناء نقلهما لمذهبه، وممن وهمهما ابن السبكي في كتابيه الإبهاج ٢/٧٧، ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٩ ـ أ).

وإليه ذهب نفطويهِ [1] من النحوين .

وتعلقوا بقوله تعالى : ﴿ وداودَ وسليمانَ إذْ يحكمانِ في الحرثِ إذ نَفَشَتْ فيه غنمُ القومِ ، وكُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدين ﴾ [2] وردَّ الكنايةَ إلى الاثنين بلفظِ الجمع .

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ إذْ تسوروا المحراب ﴾ [3] الآية ، فاستعملَ في الاثنينِ لفظ الجمع .

وتعلقـوا أيضـاً بقوله تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قلوبُكُما ﴾ [4] ، وإنما لها قلبان ، وقد ذكرهما بلفظ الجمع .

وتعلقوا بقوله عليه السلام : « الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ » [5].

والمعتمد لهم شيئآن :

أحـدهما : أن الجمـعَ في صيغـةِ اللغـةِ هوضمُّ الشيءِ إلى الشيءِ ، وهـذا في الاثنـين مثله في الثـلاثـة ، وإذا وُجِـد الجمعُ حقيقة في الاثنين ؛ صح أن يتناولـه اسم الجمع / ٤٩ ـ أ / حقيقة .

والثـاني : أن الاثنـين يقـولان في المخـاطبة : فعلنا كذا ، ويقولان : دخلنا ، وخـرجنـا ، وأكلنـا ، وشـربنـا ، فإذا خاطبـا خطـابَ الجمعِ ؛ دل أنهما جَمْعٌ مثل الثلاث سواء .

---

(١) هو إبراهيم بن محمـد بن عرفـة بن سليمان، أبـو عبدالله الأزدي، الملقب بنفـطويه، أديب، لغوي، يروي الحديث، وينكر الاشتقاق في كلام العرب، له مصنفات منها «غريب القرآن» توفي عام ٣٢٣هـ.
(معجم الأدبـاء ١/ ٢٥٤، بغية الوعاة ١/ ٤٢٨، تاريخ بغداد ٦/ ١٥٩، تـاريخ أبي الفـداء ٢/ ٨٣، تـاريـخ ابن كثـير ١١/ ١٨٣، وفيـات الأعيـان ١/ ٤٧، شـذرات الذهب، العبر ٢/ ١٩٨، تاريخ الأدباء ص/ ١٧٥).

(٢) الأنبياء/ ٧٨.

(٣) ص/ ٢٢.

(٤) التحريم/ ٤.

(٥) الحديث رواه ابن ماجة ١/ ٣١٢ رقم ٩٧٢، وبوب لـه البخاري ٢/ ١٢١ سنـدي، وعـزاه السيوطي لأحمـد، والطبراني، وابن عـدي، والدارقـطني وانظر الفتـح الكبير ١/ ٤١.

وأما دليلنا «ما روي أن ابن عباس احتج على عثمان رضي الله عنهم» **في أنَّ** الأخـوين لا يحجبـانِ الأمَّ من الثلثِ إلى السدس » بقوله تعالى : ﴿ فإنْ كانُ له إخوةٌ فلأمهِ السُّدُسُ ﴾ [(١)] وقال: «ليسَ الأخوانِ إخوةً في لسان قومك»[(٢)] فقال عثـمان رضي الله عنـه : « لا أستطيـعُ أن أنقضَ قولاً كان قبلي ، وتوارثهُ الناسُ ، ومضى في الأمصـار» فلـولم يكن ذلك مقتضى اللفظ لما صح احتجاجه ، وما أقرهُ عليه عثمانُ ، وهما من فُصحاء العرب ، وأرباب اللسان .

فإن قيـل : روي عن زيـد بن ثابت أنـه قال : «الأخـوان إخـوة » [(٣)] ؛ فصار مخالفاً لهما .

قلنا : المرادُ بذلك أنهما كالإخوةِ في الحجب .

والمعتمـد هو الاستـدلالُ من حيثُ اللغةُ فنقولُ : الدليلُ على أن لفظَ الجمعِ لا يتنـاولُ الاثنـين ؛ أنـه لاينعتُ بالاثنـين ، وينعتُ بالثلاثة ، فإنه يقال : رأيت رجالاً ثلاثة ، ولا يقال : رأيت رجالاً اثنين ، ويقال أيضاً : رأيت جماعة رِجالٍ ، ولا يقال : رأيت جماعة رَجُلين .

فإذا كانت الجماعةُ لا تُنْعتُ بالاثنين بحالٍ ؛ عرفنا أنه لايتناولهما اسم الجمع بحال .

ونقـول أيضـاً : الأسـماء سمات ، والسـماتُ دلائـلُ وعـلاماتٌ لما وُسِم بها من الأعيان ، فسمةُ الاثنين مخالفة لِسمَةِ الجماعةِ ، كما كانت سِمةُ الواحدِ مخالفةً لسمة الاثنين ، وعلى هذا جرت العادة بالتفصيل في الأعداد ، وقيل : آحاد ، ومثاني ، وجمـوع ، فكـان هذا دليـلاً أن الجمـعَ بعـد التثنيـةِ ، كما أنَّ التثنيةَ بعد الواحد ، وكـذلـك هذا الاختـلاف في تفصيل عدد الأجناس ، وقالوا : رجل ، وَرَجُلان ،

---

(١) النساء/ ١١.

(٢) عـزاه ابن السبكي لابن خـزيمـة، والبيهقي، وابن عبـد الـبر رفـع الحـاجب (١/ق ٣٧١ ـ أ).

(٣) قـال ابن السبكي: وهـذا لا يحفظ عن زيـد، نعم هـو من القـائلين بـرد الأم إلى السدس في الأخوين اهـ رفع الحاجب (١/ق ـ ٣٧٢ ـ أ).

فإذا بلغ العَـدَدُ ثلاثـةً قالـوا : رجـالٌ ، وقيـل : امـرأة ، وامرأتان ، ثم تركوا هذا الاسم في الجمع ، قالوا : نساء ، فَدَلَّ أن سِمَةَ الاثنين متميزةٌ عن سمةِ الجماعة في الوجوهِ كلها .

وأمـا الجـوابُ عن دليلهم وتَعَلُّقهم بالآيـة الأولى والثانية ، فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكورٌ على وجه المجاز ، لا على وجه الحقيقة .

وأما قوله تعالى : ﴿ فقد صَغَت قلوبكما ﴾ [1]

فقد قيل : إن هذا البابُ مخصوصٌ ، لا يقاس عليه غيره ، وهوباب مفرد في ذكر ما في الإنسـان من الجوارح، فقوله: ﴿فقد صَغَت قلوبكما﴾، وكذلك قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[2]، والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما .

ولـو كان لزيـد خاتم ، ولعمـرو خاتم ، لم يصـح أن تقـول : خذ خواتيمَهُما ، والمراد : خاتمٌ واحدٌ من كل واحد ، بل الصحيح أن تقول : خذ خاتميهما .

فصار هذا مخالفاً لجوارحِ الإنسان ، فافهم هذا ، فإنه بابٌ حسنٌ في العربية .

وقـد قالـوا : ثوبـه اعشـار [3] وثوب أخلاق ، ولم يدل ذلك أن الواحد اثنان ، وكـان الحجـاج يقول : ياغلامُ اضربا عُنُقَه ، وخَلِّيا عنه ، ومن هذا قوله تعالى : ﴿ ألقيا في جهنم كلَّ كفارٍ عنيد ﴾ [4] .

وأمـا الخـبر الـذي رووه فلا نعـرفُ صحتـه ، وعلى أن المـراد به أن حكم / ٤٩ ـ ب / الاثنين حكمُ الجماعة في ثوابِ صلاةِ الجماعة وانعقادها ، وهذا لأن كلام النبي ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوي .

وأما قولهم إن الجمع حقيقته الضم .

---

(١) التحريم/٤ .
(٢) المائدة/ ٣٨ .
(٣) يقال قَدَحٌ أعشارٌ وقِدْرٌ أعشار، مكسرةٌ على عَشْرِ قطع (شرح القاموس ١٣/ ٥٢).
(٤) ق/ ٢٤ .

قلنا : نعم ، ولكن من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض [1] ، وكذلك ما زاد عليه ، واللغة على ماوردت لا على مايدل عليه القياس .

ألا ترى أن الواحد يوجدُ فيه ضم بعض الأشياء إلى البعض ، لأنه جوهر متركب من أشياءَ مختلفةٍ ، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع .

وقد نقض الأصحابُ ما يصيرون إليه من الاشتقاق في اسم الجمع بفصل الدابة ، والجنين ، والقارورة ، وغير ذلك .

وأما الكلام الثاني الذي اعتمدوا عليه وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ [الجمع] [2].

فقد يتفق اللفظان في موضع الغُنْية عن التفريق بينهما ، ولا يدل ذلك على الجمع في المعاني ، كقولك للمرأتين : أنتما ، وهما ، وكذلك تقول للرجلين ، وكما تقول المرأتان : جعلنا ، كما يقول الرجلان سواء .

وإنما كان كذلك لأن السماتِ موضوعةٌ للتمييز ورفعِ الاشتباه ، فإذا كان الكلام في أمر معلومٍ عند المخاطب ، وكان الإخبارُ عن حاضر عُلِمَ حاله بالمشاهدة ؛ استغنى عن التمييز ، ولفظ أنتما خطابٌ لحاضر ، وكذلك لفظُ فعلنا ؛ خطاب من الشَّاهِدِ ، وعمن يضاف إليه ممن هو معلوم حالته .

فأما ما كان بخلاف ذلك، مما تدخُلُه الشُّبْهَةُ؛ لا يقاس عليه غيرهُ ، ولا بُدَّ من سِمَةِ التمييز. والكلام الأول بدون هذا كاف، والله أعلم.

---

(١) ويقال في الجواب أيضاً: إن هذا لا خلاف فيه، ومحل الخلاف غير هذا، فالخلاف في هذه المسألة ليس فيها هو المفهوم من لفظ الجمع لغة، وهو ضم الشيء إلى الشيء، فإن ذلك في الإثنين والثلاثة وما زاد، بلا خلاف، وإنما محل الخلاف فيها في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة، مثل مسلمين وغيره، من جموع القلة، لا جموع الكثرة، فإن أقلها أحد عشر بإجماع النحاة، كما أشار إليه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٤٩ وصرح به ابن السبكي في الإبهاج ٢/٧٧ ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٨ ـ أ) وانظر الإحكام.

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق.

فصل

التخصيص

نقــولُ في ابتــداءِ هذه المسألــةِ : إنَّ التَخْصيصَ تمييــزُ بعضِ [الأمـة] [(١)] بالحكمِ ، ولهذا يقال : خُصَّ رسول الله ﷺ بكذا ، وخَصَّ فلان بكذا .

وأما تخصيص العموم فهو بيانُ ما لم يُرَد باللفظ العام .

ويجوز دخولُ التخصيص في جميعِ ألفاظِ العمومِ من الأَمْر ، والنهي [(٢)] ، والخبر .

ومن الناس [(٣)] من قال ، لا يجوزُ في الخبرِ ، كما لا يجوزُ فيه دخولُ النسخ .

وهذا خطأ .

---

(١) الـذي في الأصل «الحكمـة» وهي كلمة لا معنى لهـا، ولعلها من تحـريف الناسـخ، والمثبت هو ما استظهرته مما يوافق المعنى، كما هو معروف.

(٢) أما بالنسبة للإنشاء فقد نقل الإمام الشيرازي الإجماع على جواز تخصيصـه في «شرح اللمع» كما نقله عنه ابن السبكي في الإبهاج، ورفـع الحاجب، وكـما نقله الإسنوي في نهاية السول، وهو الحق الذي عليه الأكثرون.

وهـو مقتضى كلام الآمـدي في الإحكـام ٢/٤١٠، والبصري في المعتمـد ١/٢٥٥، ونقله ابن السبكي في رفــع الحــاجب (١/ق ٤٣٦ ـ أ) عن الشيــخ أبي حــامـد الإسفــراييني، وسليم الـرازي، وابن الصبــاغ، وانـظر الإبهــاج ٢/٧٥ واللمـع ص/١٧.

وقد خص الإمام الشيرازي في التبصرة ص/١٤٣ الخلاف بـالخبر مشيـراً إلى الإجماع على جوازه في الإنشاء، كما أشرنا إليه في شرحنا على التبصرة.

لكن الإمـام الرازي في المحصـول ٣/١٤ والبيضاوي وابن الحـاجب أشـاروا إلى أن الخلاف واقع أيضاً في الإنشاء، كما هو واقع في الخبر.

وهـذا غير مـرضي، لأن أحداً قبلهم لم يعممـه، والبيضاوي تبـع فيه الـرازي، وابن الحـاجب خالف أصله، بـل نقل من ذكـرناهم الإجمـاع على جـوازه في الإنشـاء أو أشاروا إليه.

بل نقل الغزالي في المستصفى عدم وقـوفه عـلى خلاف في جـواز التخصيص مطلقـاً، واستدل على ذلك بالإجماع على جواز تخصيص آيات خبرية وإنشائية، والحق وقـوع الخلاف في الخبر.

(٣) أشار الآمدي في الإحكام ٢/٤١٠، إلى أنهم شذوذ لا يؤبه لهم.

لأنا بينا أن التخصيص بيان ما لم يُرَد باللفظ العام ، وهذا يَصِحُّ في الخبر ، كما يَصح في الأمرِ .

العموم بعد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز

مسألة

العمـومُ إذا خُصَّ [1] لم يَصِـرْ مجازاً فيما بقي ، بل هو على حقيقة [2] فيه [3] ، والاستدلالُ به صحيحٌ فيما عدا المخصوص .

ولا فرقَ عندنا بين أن يكونَ التخصيصُ بدليلٍ متصلٍ باللفظ ، أو دليلٍ منفصل .

وذهب قومٌ من المتكلمين إلى أنه يصير مجازاً ، متصلاً كان الدليل المخصص أو منفصلاً [4] .

وذهب جماعة من [أصحاب] [5] أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً في حالٍ دون حال ، واختلفوا في تفصيل الحال .

---

(١) الخلاف في هذه المسألة هو في العام المخصوص، هل يصير مجازاً فيـما بقي، أو يبقى على حقيقته، وأما العام الذي أريد به الخصوص، فهو مجاز قطعاً، كـما قالـه التقي السبكي واختاره ابنه رضي الله عنه في جمع الجوامع ٢/٥ بناني.

(٢) كذا في الأصل، والأولى «حقيقته» ولعله من الناسخ.

(٣) وهـو رأي جمهـور الفقهـاء، وكثـير من الشـافعيـة، كـالشـيرازي في كتـابيـه التبصرة ص/١٢٢، واللمـع ص/١٧، وأبي حـامـد الإسفـراييني، وابن السبكي في جمـع الجـوامع، ووالـده التقي السبكي، كما أنـه اختيار كثـير من الحنفية كـالسرخسي في أصول، وهو مذهب الحنابلة.
وانظر رفع الحاجب (١/ق ٣٣٥ ـ ب) والإبهاج ٢/٨٠، وجمـع الجوامـع ٢/٥ بناني وأصول السرخسي ١/١٤٤، وفواتح الرحموت ١/٣١١، والإحكام ٢/٣٣٠.

(٤) ونسبه الشيرازي للمعتزلة ـ أي مشاهيرهم كأبي علي الجبائي وابنه ـ ونسبـه لعيسى بن أبـان، وهو رأي جمهـور الأشـاعـرة، واختـاره الغـزالي في المستصفى دون المنخـول ص/١٥٣، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وصفي الدين الهندي، والقـاضي البيضاوي، وابن الهمام.
وانـظر التبصرة ص/١٢٢، والإحكام ٢/٣٣٠، والمنتهى لابن الحـاجب ص/٧٨، وتيسير التحرير ١/٣٠٨، والإبهاج ٢/٨٠، ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٢ ـ أ).

(٥) ما بين القوسين ليس في الأصل وهو لا بد منه كما يقتضيه السياق.

فقال بعضهم : إن خُصَّ بدليلٍ لفظي لم يصر مجازاً ، متصلاً كان الدليل أو منفصلاً ، وإن خص بدليل غير لفظي ؛ كان مجازاً (١) .

وقال آخرون : يكون مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل (٢) ، وهذا يحكى عن عيسى بن أبان (٣) ، وعن أبي الحسن الكرخي ، ومحمد بن شجاع .

وأما أبو بكر الرازي ذهب إلى ماذهبنا إليه .

وذهب من جعله مجازاً / ٥٠ - أ / إلى المنع من الاستدلال بالعموم

---

(١) هكذا ذكره الأصوليون دون نسبة لقائل معين.

(٢) وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد ٢٨٢/١ والرازي في المحصول ١٨/٣، ونسبه في اللمع ص/١٧ للإمام الباقلاني، كما نسبه إليه غيره، لكن الذي نقله عنه الآمدي وابن السبكي غير هذا، كما سأذكره.

(٣) هو الإمام عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة، توفي سنة ٢٢١ هـ.

(طبقات الحنفية لطاش كبري ص/٣٢، تاريخ بغداد ١٥٧/١١، الفهرست ص/٣٣٠).

هذا وفي المسألة أربعة مذاهب أخرى:

الأول: إن خص بمتصل، من شرط أو استثناء، فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز، وهو المنقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني، كما نقله الآمدي، قال ابن السبكي: ولكنه لم يصرح في التقريب بغير استثناء.

الثاني: إن خص بالشرط والتقييد بالصفة، فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز، حتى في الاستثناء، وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة.

الثالث: إن كان الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة، وإلا فمجاز، وهو ما نقله ابن الحاجب عنه أبي بكر الرازي من الحنفية.

ولكن الذي نقله عنه ابن السمعاني هنا يخالفه، كما أن الحنفية ينقلون عنه أنه إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز، وهم به أعرف وبالنقل عنه أجدر، لأنه من شيوخهم، وهو موافق لنقل الآمدي وابن السبكي عنه.

الرابع: وهو حقيقة في تناول ما بقي، مجاز في الاقتصار عليه، وهو اختيار إمام الحرمين، والغزالي في المنخول، ونصره ابن السبكي في رفع الحاجب.

وانظر الإحكام ٣٣٠/٢، ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٢ - أ) والإبهاج ٨٠/٢، ومنتهى السول ٢٦/٢، وفواتح الرحموت ٣١١/١.

المخصوص [1] .

وأما من ذهبَ إلى أنه يصير مجازاً احتج في ذلك وقال : إن العموم في وَضْع اللغةِ للاستيعاب ؛ فإذا خُصَّ فقد استُعْمِل اللفظُ في غير ما وضع له ، وإذا وجد حد المجاز لابد أن يصير اللفظ مجازاً .

قالوا : لا يجوز أن يقال : إن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للاستغراق مع فقد القرينة ، ووضعوه للخصوص عند وجود القرينة .

وذلك لأنا لو اعتبرنا هذا ؛ لم يكن مجاز في كلام العرب ، لأنه يمكن أن يقال : إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما تدل عليه القرائن ، وفي هذا دفع المجاز من الكلام أصلاً .

لأن القرائنَ كثيرةٌ لا تحصى ، فلا يمكن أن يحصروها حتى يضعوا العموم مع كل واحد منها لما يقتضيه .

يبينة أن العموم ضد الخصوص ، والخصوصُ ضد العموم ، فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى العمومُ على حقيقته .

قالوا : وأما إذا كانت القرينةُ المخصصةُ متصلةً باللفظ مثل الاستثناء ، والشرط ، والصفة ؛ فإنها لم تصر مجازاً، لأن هذه الأشياءَ الثلاثةَ من جملة الكلام الملفوظ الذي هو العموم ، وإذا صارَ من جملته ؛ فلا يكون لفظُ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازاً ، ويكون العمومُ مع الاستثناءِ ، أو الشرطِ ، أو الصفةِ بمجموعها حقيقةً فيما يقتضيه .

وبيان هذا أن القائلَ إذا قالَ : اضربْ بني تميمٍ إلا من دخلَ الدارَ ، أو اضرب بني تميمٍ الطوالَ ، أو اضرب بني تميمٍ إن كانوا طوالاً ، فإنه لم يرد بعضهم وحده ، لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط ، أو الصفة شيئاً ، لأن هذه الأشياءَ لم توضعْ لشيء تستقل في دلالتها عليه ، فيقال : إن المتكلم قد أراد بها ذلك الشيء ، وأراد بالعموم وحده البعض ، ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم ؛

---

(1) انظر الإحكام ٢/٣٨٨ ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٦ ـ أ).

لم يبق شيء يريـده بالاستثنـاء ، والشـرط ، والصفـة ، فثبت أنه عَبرَّ عن البعض بمجموع الأمرين .

وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفـظ [1] العمـوم وحده الاستغراق ، ولا البعض ، ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور [لم يكن بالفرادة حقيقة ولا مجازاً ، أو إذا ثبت أنه قد عني البعض بمجمـوع الامـرين ـ وهما لا يفيـدان إلا ذلـك البعض ـ ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه] [2] .

وأما في القرينة المنفصلة فقد أرادَ المتَكَلِّم بنفس لفظ العمومِ بعضَ ما يتناوله .

فيكون مجازاً على ما بينا .

ثم قالوا : إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً ؛ خرج من أن يكونَ له ظاهرٌ، فلم يَجُزْ التَعَلُّقُ بظاهِره .

ولأن العمومَ المخصوصَ يجري مجرى أن يقول الله تعالى : « اقتلوا المشركينَ » ثم يقـول : « لا تقتلوا بعض المشـركـين » فكـما يمنـع ذلـك من التعلق بظـاهـر اللفـظ ، كذلك غيره من التخصيص .

هذه حجة عيسى بن أبان .

وقال بعضهم : إن العمومَ المخصوصَ يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه ثانياً ، فامتنع التعلق به ، لجواز أن يَدُل عليه تخصيص / ٥٠ ـ ب / آخر .

---

(١) في الأصل «بلفظة» والمثبت أولى.

(٢) ما بين القوسين لم يكن في الأصل على هذا النحو، وإنما كان على النحو التـالي: «إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة ولا مجازاً، ولـه إذا غني البعض بمجموع الأمـرين» وهو كـلام واضح الاضـطراب، ناشيء عن عـدم فهم الناسـخ للعبارة، وقمت في بداية الأمر بتقويم النص على النحو الذي يجب أن يكون، ثم رجعت إلى المعتمد لأبي الحسين البصري الـذي أكثر ابن السمعـاني من سوق أدلتـه بحروفهـا، فـوجدت نفس النص، وهـو قريب ممـا كنت قد قـومت به النص بـاجتهادي، ولله الحمـد، إلا أنني آثرت أن أذكـر نص أبي الحسين البصري في المعتمـد، لأنـه نفس نص السمعاني والله أعلم. وانظر المعتمد ١ / ٢٨٥ .

وقال **بعضهم** : إن العلةَ المخصوصةَ لا يجوزُ التعلق بها ، كذلك العموم المخصوص .

وأمـا حجتنـا فنقـول : إن لفـظَ العمـومِ يتنـاولُ ما عدا المخصـوص بأصـل وضعـه ، فلا يكـون مجازاً فيـه .

ونصـور موضعهـا حتى يـزول الإشكـال فنقـول: قـولـه تعـالى : «اقتلوا المشركين» يتناول كل المشركين بعمومه، وليس كلهم سوى آحادهم ، فهو إذاً عبـارة عن كـل واحـد منهم، ولهـذا لـو تُـرِكْنـا وظـاهـره؛ جـاز بـه قتـل كل واحـد من آحـاد المشـركين ، إلى أن يستوعبوا بالقتل ، وإذا خرج بعضُ المشركين عن الآيةِ بدليل دل عليه ، فيعلم قطعاً أنه تناول الباقين بأصل وضعه ، وإذا تنـاولـه بأصـل الـوضـع كان حقيقـة ، وهـو مثـل العشرة ، إذا خرج بعضها بالاستثناء ؛ فإنها تكون حقيقة في الباقي ، وكذلك ههنا .

بيينـــة أنـه إذا كان اللفـظ متنـاولاً ما عدا المخصـوص على ما بينـا ، فالمتكلم بالخطـاب إذا كان حكيـماً فلا بد أن يعني ما يتنـاولـه اللفظ ، إلا أن يدلنا على أنه ماعناه ، وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قوماً بلغتهم ؛ فإنه يعني بخطابه لهم مايدل عليه ذلك الخطاب عندهم ، وإلا كان مُلَبِّساً عليهم .

ولهـذا إذا أورد العمـوم ، ولم يدل دليـل على تخصيصـه ؛ حمل على ظاهره من العموم ، لما ذكرناه .

اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه ، وإذا ثبت أنه قد عنا بالخطاب ماعدا المخصوص ؛ ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص .

وليس يدخـل على هذا إذا خص العمـوم تخصيصـاً مجمـلاً ، وهـذا نحـو قوله تعـالى : ﴿ اقتلوا المشـركـين ﴾ ثم قال : « أنـا لم أرد بعضهم » ، ولا يُدْرَى من المعني بذلـك البعضِ ، فإنـه لا يجوز الاحتجـاج بمثل هذا العموم المخصوص ، لأن كل من جعل الآية حجة في قتله ؛ يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصاً .

فأما إذا كان المخصوص معلوماً ؛ فقد بينا وجه كون العموم حجة في الباقي .

وقد ورد من الصحابة التَّعَلُّقُ بالعموم المخصوص .

فإن عليا رضي الله عنه قال في الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطء: « أحلتهما آية وحرمتهما آية » [1] .

وقد روي عن عثمان رضي الله عنه مثل ذلك .

وعنيا بقولهما : احلتهما آية ؛ قوله تعالى : ﴿ أوماملكت أيمانكم ﴾ [3] ، وعنيا بآية التحريم قوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ [2] .

ومعلوم أن قوله تعالى : ﴿ أو ماملكت أيمانكم ﴾ [3] مخصوص منه البنت والأخت .

واحتج ابن عباس رضي الله عنهما في قليل الرضاع بقوله تعالى : ﴿ وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ﴾ [4] وقال : قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير ، وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط ، وذلك يوجب تخصيص الآية ، ولايعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة .

واستدلالُ الصحابة بالعموماتِ المخصوصةِ يَكْثُرُ ، لأنه لا يعرف عموم يلحقه [5] خصوص إلا في الندرة وعلى الشذوذ ، فإن عامة مانطق به الصحابة ، والعلماء من بعدهم ؛ من العمومات هي عمومات مخصوصة ، وقد / ٥١ ـ أ / قال الأصحاب في أصل المسألة : إن اتصال التخصيص بالعموم اتصال بيان باللفظ [6] ، واتصال بيان باللفظ لا يجعله مجازاً ، ولا يخرجه من أن يكون حجة ، كالمجمل إذا اتصل به البيان .

---

(١) رواه الدارقطني في السنن في كتاب النكاح باب المهر رقم ١٣٥ ومالك في الموطأ ٥٣٨/٢ .

(١) النساء/ ٣ .

(٢) النساء/ ٢٣ .

(٣) النساء/ ٣ .

(٤) النساء/ ٢٣ .

(٥) كذا في الأصل والصواب [لا يلحقه] وإلا فلا يستقيم الكلام .

(٦) في الأصل [اللفظ] .

وإنما قلنا : إن التخصيص بيان ، لأنه بين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله ، وهذا باق بلا إشكال ، والاعتماد على الدليل الأول .

أما الجواب ؛ قلنا :

قولهم : العام المخصوص لفظ مستعمل في غير ما وضع له .

قلنا : لا كذلك ، بل هو مستعملٌ فيما وضع له فيما سبق ، وهذا لأن لفظَ العمومِ للاستيعاب إذا لم يقترن به دليلٌ يوجب تخصيصه ، فأما عند وجودِ قرينة مُخَصِّصَة توجِبُ تخصيصه فلا ، بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص .

وقولهم : إن هذا يؤدي إلى رفع المجاز من الكلام .

لا يصح ، لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه في البعض دون البعض ، فإذا قيل : هو حقيقة فيه ، كيف يؤدي إلى رفع المجاز ؟ !

نعم ، لو قلنا : إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة ، وضع للشجاع حقيقة ، كان يؤدي إلى ارتفاع المجاز من الكلام ، لأنه مستعمل في غير ما وضع له في الأصل .

ثم يلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها ، فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبي حنيفة ، وإن كان قد استعمل لفظ العشرة في غير العشرة ، ومع ذلك لم يكن مجازاً .

قيل : إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا العدد ، فأما مع قرينة **الاستثناء موضوع لبعضها، كذلك ههنا.**

والعدد الذي قالوه ، يقال عليه : هلا قلتم في القرينة المنفصلة ، مثلَ ما قلتم في القرينة المتصلة ، وهو أن المتكلم ماأراد البعض باللفظ العام خاصة ، لكن أراد باللفظ والقرينة ، فلا يكون اللفظ العام مجازاً مثلما قلتم في القرينة المتصلة .

وهذا جواب معتمد .

وأما الذي قالوه : إن العموم ضد الخصوص .

فليس بشيء ؛ لأنه إن كان بينهما مضادة فهو في المخصوص من اللفظ ، فأما فيما وراء المخصوص ؛ فلا يتصور مضادة .

وأما الذي تعلق به عيسى بن أبان في منع التعلق بالعموم المخصوص .

فليس بشيء ؛ لأن قوله : بأن العموم المخصوص ليس له ظاهر ؛ محض دعوى ، بل له ظاهر فيما وراء المخصوص ، على ماسبق .

وأما كلامهم الثاني ؛ فقد جمع بين التخصيص المجمل ، والتخصيص المفصل من غير علة ، وقد ذكرنا الفرق ، ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول :

إن الله تعالى إذا قال : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ ، ثم قال : « لا تقتلوا بعضهم » أو قال : « لم أرد بعضهم » ، ولم يبين ذلك البعض ، فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله : « اقتلوا المشركين » إذ هو مشرك ، ويتناوله قوله : « لا تقتلوا بعضهم » ، لأنه بعض المشركين ، فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر .

فأما / ٥١ ـ ب / إذا عين البعض وقال : لا تقتلوا النسوان ، ولا تقتلوا أهل العهد ، أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه .

لأن من علمناه امرأةً ، أو علمناه من أهل العهدِ ، أدخلناه تحت التخصيص ، ومن علمناه رجلاً لا عهدَ له ؛ علمنا خروجَهُ من التخصيص . وأنه مراد بالآية .

وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة ؛ كنا عالمين بما عداها ، وإذا خرج منها اشياء مجهولة ؛ بقي الباقي مجهولاً ، لأنه لا يدرى الذي خرج منها مما لم يخرج .

ألا ترى أن العَشَرَةَ معلومةٌ ، فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثةٌ ، علمنا أنه قد بقي سبعةٌ ، وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر مابقي منها .

وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة ؛ فسنبين الفرق بين العلة المخصوصة ، والعموم المخصوص في مسألة تخصيص العلة .

وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازاً ، ويكون حجة في الباقي فنقول : قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ عام مخصوص ، والاستدلال به جائز

على ما سبق .

وكـذلـك قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ [1] فإنه عام في كل سارق سرق قليـلاً أو كثيراً ، من حرز أو من غير حرز ، فقيـام الـدلالة على اشـتراط الحـرز ، وقـدر مخصـوص ، لا يمنعنـا من العلم بوجوب قطع من سرق نصاباً من حرز بالآية .

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يجوز التعلق بهذه الآية ، لأنه قد شُرِطَ في القطـع شَرْطٌ لا يُنْبِىءُ عنـه لفظُ الآية ، فلم يمكن ايجابُ القطعِ بمجرد قوله : « سارقاً » وهو الذي يتناوله لفظ الآية .

وفي قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » يقتل الحربي ، لكونه مشركاً .

وربـما يقـولـون بعـد قيـام الـدلالـة على اشـتراط الحرز ، ومقدار المسروق ، لا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان ، إلا بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين .

فثبت أنه لا يجوز بظاهر الآية .

والجواب أن كلا الكلامين ليس بشيء .

أمـا الأول ؛ فنقـول : إن كان اللفـظ لا ينبىء عن النصـاب والحـرز ، فلفظ المشركين لا ينبىء عن عدم العهد ، ولا عن الذكورة أيضاً .

لكن قيل : إن قوله : « اقتلوا المشركين » عام في أهل العهد ، وأهل الحرب ، ومنع قتل أهل العهد تخصيص .

كذلك قوله : « السارق والسارقة » [2] عام في السارق من حرز ، وغير حرز ، وكذلك سارق النصاب ، وما دونه ، ومنع قطع السارق ما دون النصاب ، أو من غير حرز تخصيص .

وكـلامـه الثـاني يدخـل عليـه أيضـاً قولـه تعـالى : « اقتلوا المشـركـين » لأنـه لا يمكن قتل المشرك الذي هو غير المعاهد ، إلا بعد أن يضم دليل الشرطين .

---

(١) المائدة/ ٣٨.

(٢) المائدة/ ٣٨.

فإن قالوا : هناك قتلناه لأنه مشرك فحسب .

قلنا : وههنا أيضاً إذا سرق نصاباً من حرز نقطعه ، لأنه سارق فحسب ، وهذا لأنا نحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا نقطع بعض السراق ، لا لنقطع من يجب قطعه .

مثل أنه قتل المشركين إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا يقتل بعض / ٥٢ - أ / المشركين ، لا ليقتل من يجب قتله .

إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي ، بأن يقول : « لا تقطعوا من سرق من غير حرز » ، وقد يرد بلفظ الإثبات ، بأن يقول : الحرز والنصاب شرط في القطع ، وكلا القولين قضيته نفي القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب ، فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم بتناول الآية إياه .

وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الآيتين بوجه ما ، ولا يمكنهم ذلك ، فاعلمه ، فإنك تجده كذلك .

والله الموفق للصواب .

فصل

الغاية التي ينتهي إليها تخصيص العموم

ذهب أبو بكر القفالُ إلى أن تخصيصَ لفظ العموم يجوزُ إلى الثلاثة ، ولا يجوز تَخْصيصُ اللفظِ فيما دونَ الثلاثَةِ إلّا بما يجوزُ به النسخ [1].

وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوزُ تخصيصُ اللفظ العام إلى أن يبقى واحد [2].

وذهب القفال إلى أن لفظ العمومِ دليل على الجمع بلفظه ، وأقل الجمع ثلاثةٌ ، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه ، لأنه يخرج عن كونه لفظاً للجمع ، فينزل منزلة النسخ .

وحرفُه أن لفظَ المشركين لا يَحْصُلُ للواحدِ بحالٍ ، ولا يجوز رد اللفظ إلى ما لا يصلح له .

ولذا إن المنع من ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازاً ، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملاً في الجمع ، واللفظ للجمع ، فيكون قد استعمل الخطاب في غير موضوعه .

ولا يجوزُ أن يمنع الأول ، لأنه لو كان كذلك لم يجز التخصيصُ بكل حالٍ ،

---

(١) وذلك لأن أقل الجمع عنده ثلاثة، وتبعه على هذا من أصحابنا الشافعيين الغزالي في المستصفى، لكنه مال فيه إلى أن الجمع اثنان لا ثلاثة، وإن كان قد اختار في المنخول ص/٤٨ أن أقل الجمع ثلاثة.
قال ابن السبكي في الإبهاج ٢/٧٦: وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص، ولا يخالف في صحته استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من المخصصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: علي عشرة إلا تسعة، ويحتمل أن يعم الخلاف، إلا أن الظاهر خلافه، لأن المنقول عنه المخالفة هنا، لم ينقل عنه المخالفة ثم.

(٢) انظر شرحنا على التبصرة ص/١٢٥، لتقف على تفصيل المذاهب في المسألة، حيث ذكرنا فيها ثلاثة مذاهب أخرى لم يذكرها ابن السمعاني هنا.

لأنه إن صارَ مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحد ؛ يصير مجازاً بالتخصيص أيضاً وإن بقيت ثلاثة .

ولا يجوز أن يمنـع بالثـاني ، لأن اللفـظ العام موضوع للاستغراق لاغير ، وأما الجمع تبع له ، فإن لم يجز استعماله في غير الجمع وجب أن لا يجوز استعماله في غير الاستغراق ، بل لا يكون المنع ههنا ، لأنا بينا أن اللفظ للاستغراق ، والجمع تبع له .

وهذه حجةٌ في نهاية الجَوْدة ، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه .

وقـد قال الأصحـاب : إن التخصيصَ من العـام ، كالاستثنـاءِ من المستثنى منـه ، والقـرينـةُ المتصلةُ ؛ كالقـرينـةِ المنفصلة ، لأن كلام الشـرعِ وإن تفرق في المورد ، وجب ضم بعضه إلى بعض ، وبناء بعضه على البعض .

ثم صح الاستثناءِ ما بقي من اللفظ شيءٌ ؛ فكذلك التخصيص .

وتحريره أن ما جاز تخصيصُ العامِّ به إلى الثلاثة ؛ جاز إلى ما دونه ، كالاستثناء .

ولأنـه لفـظٌ من ألفـاظ العمـوم ؛ فجـاز تخصيصـه فيـما دون الثـلاث كـ«مَنْ» و « ما » ، فإن « مَنْ » عام فيمن يَعْقِل ، و « ما » فيما لايَعْقِل ، ثم جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد ؛ كذلك ههنا .

وقد سلم القفالُ ، ولم يسلمه من وافقه من المتكلمين .

وهذا وإن قيل ، ولكنَّ الاعتماد على الأول .

وأمـا النسـخ ؛ فهورفع الحكم أصلاً ، وأما التخصيص فليس برفع للحكـم ، لكنه نوع بيان اتصل بالآية على ماسبق تقديره .

ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة ، والتخصيص بمنزلة استثناء البعض .

فصل

الكلام فيما يخص به العموم

والكلامُ يقع الآن فيما يُخَصُّ به العموم فنقول :

الذي يَخُصُّ العمومَ شيئآن : عقلٌ ، وشرعٌ .

فأما تخصيصه بالعقل [فهو] [1] قولُ جمهورِ العلماءِ والمسلمين [2] ، وقالوا : هو مثلُ قوله تعالى : ﴿ الله خالقُ كُلِّ شَيءٍ ﴾ [3] ، فدليل العقل قد خَصَّ هذه الآية ، لأنه تعالى غير خالق لذاته ، ولا لصفاتِ ذاته .

وكذلك قوله : ﴿ وأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيءٍ ﴾ [4] .

وقوله تعالى : ﴿ وآتيناهُ من كُلِّ شيء سَبَباً ﴾ [5] .

فعلم بالمعقول أنها لم تؤت من جميع الأشياء ، وكذلك في الآية الثانية .

ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل ، لأن دليل العَقْلِ مُتقدِّمٌ على وجود السمع ، فأحالوا أن يتقدم دليلُ التخصيص على العمومِ المخصوصِ .

وهذا فاسدٌ من وجهين :

أحدهما : أنه لما جازَ التخصيصُ بما لا يوجبُ العلمَ من أخبارِ الآحادِ ؛ فَلأَنْ يجوزَ بما يوجبُ العِلمَ من دلائِلِ العقلِ أولى .

والثاني : أنه يستحيل اعتقادُ الاستغراقِ في قوله تعالى : ﴿ الله خالقُ كلِّ شيءٍ ﴾ [6] ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿ وأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شيءٍ ﴾ [7] ، وإذا

---

(١) ليس في الأصل.

(٢) انظر الإحكام ٢/٢٥٤ والمحصول ٣/١١١ ، وجمع الجوامع ٢/٢٤ بناني.

(٣) الزمر/ ٦٢.

(٤) النمل/ ٢٣ .

(٦) الزمر/٦٢.

(٥) الكهف/ ٨٤.

(٦) الزمر/ ٦٢ .

(٧) النمل/ ٢٣ .

استحالَ العموم ثبتَ الخصوصُ وإن تَقَدَّمَ العقلُ على بعضِ السَّمْعِ ، فلا شكَ أنه إذاً خص بما قارنه من دليل العقل ، لا بما يتقدمه .

ويُقال لمن منع منه : أتحمل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ﴿ وأوتِيَتْ من كُلِّ شيءٍ ﴾ على الاستيعاب في كل مايتناوله اسم الشيء ؟

فإن قالوا هذا فهو جهل بالله تعالى ، وكذلك في الآية ، هو جهل منه بالأشياء .

وإن قالوا : هو مخصوص ؛ فقد قيل ماقلناه .

وأما تخصيصُ العموم بالشرعِ فضربان :

أحدهما : يتصل به .

والثاني : ينفصل عنه .

فأما المتصل به فسنفرد له باباً .

وأما تَخْصيصُه بالْمُنْفَصِل منه فنقولُ : هو على أربعةِ أَضْرُبٍ .

أحدها : تخصيصُه بالكتابِ .

والثاني : بالسنةِ .

والثالث : بالإجماعِ .

والرابع : بالقياسِ .

فأما تخصيصُه بالكتاب [1] فلا يخلو حالُ العموم من أنْ يكونَ ثابتاً بالكتاب أو السنة .

تخصيص الكتاب بالكتاب

فإن كان بالكتاب فتخصيصُه جائزٌ بالكتابِ ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تَنْكِحُوا المشركاتِ حتى يؤمنَّ ﴾ [2] خص بقوله تعالى : ﴿ والمحصناتُ من الذينَ أوتوا الكتابَ من قَبْلِكُمْ ﴾ [3] .

---

(1) وانظر الإحكام ٢/٤٦٥، والمحصول ٣/١١٧، والمعتمد ١/٢٧٤، وجمع الجوامع ٢/٢٦ بناني.

(2) البقرة/ ٢٢١ .

(3) المائدة/ ٥ .

ومثل قوله تعالى : ﴿ والذينَ يُتَوَفَّوْنَ منكم وَيَذَرُوْنَ أزواجاً ﴾ (١) خص بقوله تعالى : ﴿ وأولاتُ الأحمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (٢) .

ومثل قوله تعالى : ﴿ والمطلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثلاثَةَ قُرُوْءٍ ﴾ (٣) خص بقوله تعالى : ﴿ وإنْ طَلَّقْتموهُنَّ مِنْ قَبْلِ أن تَمَسُّوهُنَّ فما لكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تعتدونها ﴾ (٤) .

تخصيص السنة بالكتاب

وإن كان العمومُ ثابتاً بالسنةِ فيجوز أن يُخَصَّ بالكتابِ (٥) ، لأنه لما جازَ أن يُخَصَّ الكتابُ بالكتابِ ؛ فأولى أن تُخَصَّ السنّةُ بالكتابِ .

الفرق بين التخصيص والنسخ

وأما النسخُ (٦) فسنبينُ في باب النسخِ ، ونذكر الفرق بين النسخ والتخصيص .

واعلم أنه كما يجوزُ التخصيصُ ببعضِ الكتابِ ؛ يجوزُ أيضاً بفحوى الكلامِ ، ودليلِ الخطابِ من الكتاب (٧) .

التخصيص بالفحوى

وأما فحوى النصِ فهوجارٍ مجرى النَّصِّ .

التخصيص بدليل الخطاب

وأما دليلُ الخطاب ؛ فيجوزُ تخصيصُ العمومِ به ، على الظاهِرِ من مذهبِ الشافعي ، لأنه مستفادٌ من النصِّ ، فصار بمنزلة النصِّ .

ومثاله من الكتاب قوله تعالى : ﴿ وللمطلقاتِ متاعٌ بالمعروفِ حَقاً على المُتَّقِيْنَ ﴾ (٨) . / ٥٣ ـ أ / فكان عاماً في كل مطلقة ، ثم قال : ﴿ لا جُناحَ

---

(١) البقرة/ ٢٣٤ .
(٢) الطلاق/ ٤ .
(٣) البقرة/ ٢٢٨ .
(٤) البقرة/ ٢٣٧ .
(٥) انظر التبصرة ١٣٦ ، والإحكام ٢/٤٦٩ ، وجمع الجوامع ٢/٢٦ بناني ، ومنتهى السول ٢/٥٠ ، والمنتهى ص/٩٦ .
(٦) أي نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة .
(٧) انظر المحصول ٣/١٥٩ ، والإحكام ٢/٤٧٨ ، وجمع الجوامع ٢/٣٠ بناني .
(٨) البقرة /٢٤١ .

عليكم إن طَلَّقْتُمُ النِّسـاءُ ما لم تَمَسُّـوهُنَّ أو تفـرضـوا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ ﴾ [1] ، فكان دليله أن لا متعة للمدخول بها ، فيخص بها في أظهر قوليه عموم المطلقات ، وامتنع من التخصيص في القول الآخر .

تخصيص العموم بالسنة

وأما تخصيصُ عمومِ الكتابِ أو السنّةِ بالسنّة فإن كانَتْ السُّنَّةُ متواترةً ؛ فيجوزُ تخصيصُ العمـوم بها [2] ، سواء كان العمـوم في الكتـاب أو السنـة ، وسـواء كان العمـومُ المخصـوصُ في السنـة وورودُه بالتـواتـرِ أو بالآحـادِ ، لأن السنـةَ المتـواترةُ كالكتابِ في إفادتها العلمَ ، فإذا جازَ تخصيصُ الكتابِ بالكتابِ ، جاز بالسنة المتواترة .

التخصيص بالآحاد

وأما تخصيص الكتاب أو السّنّة المتواترة بالآحاد ، فأخبار الآحاد ضربان :

أحدهما : ماجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه السلام : « لا ميراثَ لقـاتـل » [3] ، « ولا وصيـةَ لوارثٍ » [4] و « كنهيِهِ عن الجمع بين المرأةِ وعمتها ، وخـالتهـا ، وابنـةِ أخيهـا » [5] ، فيجـوز تخصيصُ العمـوم به ، ويصيـر ذلـك كتخصيص هذا العمـوم بالسّنّـةِ المتـواتـرةِ ، لأنَّ هذه الأخبـارَ بمنـزلـة المتواتر ، لانعقادِ الإجماع على حكمها وإن لم ينعقدِ الإجماعُ على روايتها [6] .

وأمـا الضـربُ الثـاني من الآحاد ، وهو مما لم تجمع الأمة على العملِ به ، فهو المسألة التي اختلفَ العلماء فيها .

---

(١) البقرة /٢٣٦ .

(٢) الإحكام ٢/٤٦٥ ، المحصول ٣/١٢٠ ، المعتمد ١/٢٧٤ .

(٣) «القـاتل لا يـرث» أخرجـه الترمـذي في الفرائض ٢١١٠ ، وابن مـاجه في الفـرائض ٢٧٣٥ ، وأخرجه أبو داود ٤٥٦٤ بلفظ : «ليس للقاتل شيء» ، وانظر مصنف عبـد الرازق ١٧٧٧٨ ، ومجمع الزوائد ٤/٢٣٠ ، والبيهقي ٦/٢٢٠ .

(٤) الحـديث أخرجـه أحمـد ١٥/١٨٨ تـرتيب المسنـد ، وابن مـاجـة ٢٧١٢ ، ٢٧١٣ ، ٢٧١٤ ، والترمذي ٢١٢٠ ـ ٢١٢١ ، والنسائي ٦/٢٠٧ ، والدراقطني ٤/١٥٢ .

(٥) البخـاري ٣/٢٤٥ سندي ، ومسلم ١٦ ـ كتـاب النكـاح حـديث ٣٣ ، ومـالـك في النكـاح حـديث ٢٠ ، وأبـو داود ٢٠٦٥ ، والترمـذي ١١٢٥ ، والنسـائي ٦/٧٩ ، وابن ماجة ١٩٢٩ .

(٦) انظر التبصرة للشيرازي ص/١٣٣ .

مسألة

تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد

يجوزُ(١) **تخصيصُ عمومِ القرآن بخبر الواحد عندنا وعندَ كثيرٍ من المتكلمين**(٢) .

وقال بعضُ المتكلمين من المعتزلة لا يجوزُ(٣) ، وهو قولُ شرذمة من الفقهاء .

---

(١) ظاهر هذا الكلام يدل على أن الخلاف في الجواز والوقوع، وليس مقصوراً على الوقوع فقط، وهو ظاهر عبارة جمهور الأصوليين، ولا سيما أنهم استدلوا على الجواز بالوقوع، فلو لم يكن الخلاف في الجواز، لما استدلوا عليه بالوقوع.
قال ابن السبكي في تقرير الجواز: «لنا على الجواز الوقوع من الصحابة» رفع الحاجب (٢ ق ٨ - أ) ونقل في الإبهاج (١٠٩/٢) عن القاضي في «مختصر التقريب» أن بعضهم قال: «يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلاً، لكن لم يدل دليل على أحد القسمين».
فنقل القاضي لهذا المذهب يشير إلى أن الخلاف في الجواز، وبهذا يبطل ما قاله الغزالي في المستصفى (٢٩/٢) من الاتفاق على جواز التعبد به، وحصر الخلاف في الوقوع، إذ قال: «خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن، اتفقوا على جواز التعبد به، لتقديم أحدهما على الآخر، لكنْ اختلفوا في وقوعه».

(٢) وهو مذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، واختاره إمام الحرمين، والغزالي، وأبو الحسين البصري، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي مع أتباع الرازي، ونقله ابن الحاجب والرازي عن الأئمة الأربعة، ولكن الحنفية ينكرونه، كما سنبين مذهبهم، ونقل ابن الحاجب والرازي له ليس بسليم، وأظنه هو الذي أوقع بعض المعاصرين في نقل الإجماع من الأئمة الأربعة على جواز التخصيص بخبر الواحد.
وانظر الإبهاج ونهاية السول ١٠٨/٢، والإحكام ٤٧٢/٢، ومنتهى السول ٥٠/٢، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٦، والمختصر (٢/ق ٨ - أ) من رفع الحاجب، والمستصفى ٢٩/٢، والمنخول ص/١٧٤، واللمع ص/١٨، والمحصول ١٣١/٣، والبرهان ٤٢٦/١.

(٣) وهذا فيما لم تجمع الأمة عليه من أخبار الآحاد، كما ذكره ابن السمعاني في الصفحة السابقة قبل أسطر. ونقله عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ق ٧ - ب).

وقال عيسى بنُ أبان : إنْ كانَ قد خُصَّ العمومُ ؛ يجوز تخصيصه ، وإن كان لم يُخَصَّ ؛ لا يجوز [1] .

وتعلق من قال بذلك ، بأن الكتاب موجِبُ العلمَ والعملَ ، فلا يجوز أن يُخَصَّ بما يوجِبُ العَمَلَ دونَ العلمِ .

ولأنه إسقاطُ بعض ماتضمنه الكتاب ، فلا يجوز بخبرِ الواحد .

دليله النَّسخُ .

وأما عيسى بن أبان فقال : إذا خُصَّ العمومُ يصيرُ مجازاً ، على ما سبق من قوله [2] ، وخرج أن يكون له ظاهرٌ في قضيته ، فصار تخصيصهُ بمنزلة بيانِ المجمل .

وأمــا إذا لم يُخص منه شيءٌ ؛ فهـو باق على حقيقتـه ، وهـو مفيـد للعلمِ بما يقتضيـه ، فلا يجوز تخصيصـه بخبر الواحد ، لأنه نوع تركٍ ، فيكون ترك ما يفيد هذا العلم بما يفيد الظن .

وأمـا دليلنـا : فلأن خبر الـواحـد دليـلٌ موجبٌ للعَمَلِ ، فما دَلَّ على وجوب العمل به ، فهو الدليل على جواز التخصيص به .

وهذا لأن العمل بالدليلين واجبٌ ، ولا يجوز تركُ دليلٍ إذا أمكن العملُ به .

---

(١) وهو مذهب الحنفية، بناء على أن العام قطعي الدلالة، والآحاد ظنيها.
قال البزدوي في أصوله ١/٢٩٤ من الكشف: «وقد قال عامة مشايخنا: إن العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس، هذا هو المشهور، واختاره القاضي الشهيد».
قال البخاري في الكشف (١/٢٩٤): «هذا هو المشهور من مذهب علمائنا، ونقل عن أبي بكر الجصاص وابن أبان».
وانظر أصول السرخسي ١/١٤١، ١/١٤٤، والتلويح على التوضيح ١/٢٠٤، وتيسير التحرير ١/٢٦٧، وهو لازم قول أبي حنيفة: إن العام قطعي الدلالة، كما نقله عنه عبد القاهر البغدادي، وانظر التيسير ١/٢٦٧.
ولذلك قال ابن السبكي معقباً على نقل ابن الحاجب للجواز عن الأئمة الأربعة قال: والحنفية ينكرونه وانظر رفع الحاجب (٢/ق ٧ ـ أ).

(٢) انظر ص/٢٨٦.

وإذا قلنا بالتخصيصِ الذي ذكرناه ؛ عملنا بالدليلين .

وإذا قلنا : لا يجوزُ التخصيصُ تركنا دليلَ السنّة .

وبيان الترك أنها دَلَّتْ على شيء مخصوص ، وقد تركوه ، حيث لم يَخُصوا بها العموم .

وأما إذا خَصَصْنا العمومَ فلم نترك دليله ، لأنه بدليله باق فيها وراء المخصوص .

فإن قالوا : تركتم القول بالاستيعاب في العموم .

قلنا : قد بينا أن اعتقادَ العموم لا يجوز بنفس الورود ، ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة ، ثم / ٥٣ ـ ب / إذا عرضنا ، ولم نجد دليلاً فخصصنا ؛ حينئذ نعتقد عمومه .

فإذا وجدنا في الأصولِ مايَخُصُّه ؛ لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب ، بل هو في الحقيقة بيانٌ اتصل بالكتاب ، فظهر أنه ورد مقتضياً حكمه فيما وراء المخصوص .

ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على التخصيص قوله تعالى : ﴿ فلا تَحِلُّ لهُ حتى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ ﴾ (١) فإن عمومه يقتضي إباحتها قبل الدخول وبعده ، فخصوه بقوله عليه السلام : « لا ، حتى تذوقي عُسَيْلَتَه ويذوقَ عُسَيْلَتَكِ » (٢) .

وكذلك خصوا قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادِكُمْ ﴾ (٣) بقوله عليه

---

(١) البقرة/ ٢٣٠ .

(٢) رواه البخاري في اللباس باب الإزار المهذب، وفي الشهادات، باب شهادة المختبيء، وفي الطلاق، باب من أجاز طلاق الثلاث، وباب من قال لامرأته: أنت علي حرام، وباب إذا طلقها ثلاثاً، ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره، فلم يمسها، وفي الأدب، باب التبسم والضحك، ومسلم ١٤٣٣ في النكاح والشافعي ٣٧٦/٢.

(٣) النساء/ ١١.

السلام : « لا يتوارثُ أهلُ ملتين شَتَّى »[1] الخبر . . .

وكذلك قوله عليه السلام : « إنّا معاشِرَ الأنبياءِ لا نُوْرَثُ »[2]

وخصوا قوله تعالى : « اقتلوا المشركين »[3] بنهيه عليه السلام عن قتل النساء[4] .

وأما دليلهم فنقول : استغراقُ العموم يقتضيه غالب الظن ، دون اليقين ، فجاز أن يعارضه من أخبار الآحاد ، ما يوجب غالب الظن ، دون اليقين .

وعلى أن خبر الواحد معلومُ الأصل باليقين ، وهوإجماعُ الصحابة رضي الله عنهم ، فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به ، على ماسنبينُ مِنْ بعدُ ، فأُجْرِيَ عليه حكم أصله ، كما أن جهة القبلة معلومةٌ ، وإن كان الاجتهادُ عندِ إشكالها مظنوناً ، فأجريَ عليها حكم أصلها ، وأجزأت الصلاة ، كذلك ههنا .

وأما النسخ فهويقع الحكم بعد ثبوتِهِ ، فلا يجوزُ بدليلٍ مظنونٍ ، إذا كان ثبوت المرفوع بدليل مقطوع به .

وأما التخصيص فليس برفعٍ للحكم ، إنما هو في الحقيقة ما بيناهُ من اتصالِ بيانٍ بالعموم ، فصارَ بمنزلةِ اتصالِ بيانٍ بمجملِ الكتابِ ، فيجوزُ بخبرِ الواحد .

وأما الذي قاله عيسى بن أبان فقد قاله من أصلٍ اعتقده ، لا نوافِقُه عليه ، فذكرنا بطلانه ، وضعف الدليل الذي استدل به ، والله أعلم .

---

(١) رواه أحمد ٦٦٦٤ و٦٨٤٤، وأبو داود ٢٩١١ في الفرائض، وابن ماجة ٢٧٣١ في الفرائض، والبيهقى ٢١٨/٦، والدارقطني ص/٤٥٥ ـ ٤٥٦ .

(٢) الحديث رواه أحمد، والبخاري بلفظ «لا نورث ما تركناه صدقة» ومسلم، وأبو داود، والنسائي، ومالك، والشافعي، والطيالسي وغيرهم. وانظر الفتح الكبير ٣٤٩/٣.

(٣) التوبة/ ٥ .

(٤) حديث النهي عن قتل النساء والصبيان متفق عليه من رواية ابن عمر رواه البخاري في الجهاد، باب قتل الصبيان في الحرب، ومسلم ١٧٤٤ في الجهاد والسير.

فصل

تخصيص السنة بالسنة

وأما تخصيص السنّة بالسنّة ؛ فجائز [1] .

وعن داود أنه لا يجوز [2] .

لأن الله تعالى جعل رسولَهُ ﷺ مبيّناً ، فلا تَحتاجُ سُنَّتهُ إلى بيانٍ ، وهذا ليس بشيء، **لأنه إذا جاز تخصيصُ الكتاب بالكتاب، جاز تخصيصُ السنة بالسنة .**

وقوله : إن السنة بيانٌ .

قلنا : والكتاب بيانٌ ، قال الله تعالى : ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ [3] ، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وإن كان تبياناً ، كذلك يجوز تخصيص السنّة بالسنّة ، موجود ، كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب ، فوجب القول به في الموضعين .

وبيان وجود تخصيص السنة بالسنة قوله عليه السلام : « لا تَنْتَفِعوا من الميتةِ بشيء » [4] قد خُصَّ بما روي أنه عليه السلام قال في شاة ميمونة [5] : « هلا أخذتُمْ إهابها فدبغتموه » [6] .

تخصيص العموم بأفعاله عليه السلام

وأما تخصيصُ عمومِ الكتابِ والسنةِ بأفعالِ رسولِ الله ﷺ فيجوزُ تخصيصُه

---

(١) وهو قول الجماهير، وانظر الإحكام ٢/٤٦٩ ، ورفع الحاجب (٢/ق ٧ ـ أ)، ومنتهى السول ٢/٥٠ ، والمنتهى ص/٩٦، والبرهان ١/٤٢٩، وجمع الجوامع ٢/٢٦ .

(٢) مرت ترجمته في ص/٢١٤.

(٣) النحل/ ١٦ .

(٤) رواه أصحاب السنة الأربعة، أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وانظر نصب الراية ١/١٢٠، وتلخيص الحبير ١/٤٧ لتقف على تفاصيل الكلام في الحديث وطرقه.

(٥) أي في الشاة التي أهديت لمولاتها من الصدقة، كما هو معروف.

(٦) الحديث رواه البخاري، ومسلم في الحيض ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، وأبو داود في اللباس ٤١٢٠، ٤١٢١، ٤١٢٦، والترمذي ١٧٢٧ في اللباس، والنسائي ٧/١٧١، ومالك في الموطأ ٢/٩٨.

بها [1] .

ومنع أبو الحسنِ الكرخيُّ من أصحابِ أبي حنيفة أن يُخَصَّ عمومُ القولِ بالفعل ، ولهذا / ٥٤ ـ أ / لم يخص نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول [2] ؛ باستقبالِ رسول الله ﷺ بالمدينةِ بيتَ المقدسِ ، واستدبارِه الكعبةَ [3] .

وقد خَصَّتِ الصحابةُ قوله عليه السلام في الجمعِ بين الجلدِ والرَّجْمِ [4] بِفِعْلِه في رجم ماعِزٍ [5] ، والغامديةِ [6] ، من غيرِ جلد .

هكذا ذكره الأصحاب .

وعندي أن هذا بالنسخ أشبه .

وأيضاً فإن النبي ﷺ « نَهَى عن الوِصالِ » [7] ، ثم خُصَّ عُمومُ نَهْيِهِ بفعله في حقه دون غيره [8] .

★

(١) الحديث أخرجه البخاري في الوضوء، ومسلم في الطهارة ٢٦٤، وأبو داود في الطهارة ٩، والترمذي في الطهارة ٨، والنسائي ١/٢١ في الطهارة، ومالك في الموطأ ١/١٩٣ في القبلة.

(٢) استقباله ﷺ لبيت المقدس رواه البخاري في الوضوء والجهاد، ومسلم في الطهارة ٢٦٦، وأبو داود في الطهارة ١٢، والترمذي في الطهارة ١١، والنسائي ١/٢٣ طهارة، ومالك في الموطأ ١/١٩٣.

(٣) وهو مذهب الأكثرين، كالشافعية، والحنفية، والحنابلة، وانظر الإحكام ٢/٤٨٠، والمحصول ٣/١٢٥، وجمع الجوامع ٢/٣١.

(٤) في قوله عليه السلام: «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، الثيب بالثيب جلد مائة، ورمياً بالحجارة».
وانظر شرح السنة ١٠/٢٧٣، لتقف على أقوال أهل العلم في الموضوع.

(٥) رواه البخاري ومسلم وانظر شرح السنة للبغوي ١٠/٢٨٩.

(٦) أخرجه مسلم في الحدود ١٦٩٥.

(٧) حديث النهي عن الوصال رواه البخاري في الصوم، باب بركة السحور، وباب الوصال، ومسلم في الصيام ١١٠٢، وأبو داود في الصوم ٢٣٦٠، ومالك في الموطأ ١/٣٠٠ عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ نهى عن الوصال، قالوا: إنك تواصل، قال: إني لست كهيئتكم، إني أطعم وأسقى.

(٨) فوصاله خصوصية له عليه الصلاة والسلام، وهو حرام على أمته.

تخصيص العموم بالإجماع

وأما تخصيص العموم بالإجماع فهو جائز [١] ، لأن الإجماعَ حجةٌ قاطعة .

وقد خُصَّ بالإجماعِ قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذَّكَرِ مثلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ [٢] بأن العبد لا يرث [٣] .

وإذا جاز أن يُخَصَّ بالإجماعِ الكتابُ ؛ جازَ أن يُخَصَّ به عمومُ السنَّةِ أيضاً [٤] .

★

التخصيص بالإجماع السكوتي

التخصيص بقول الصحابي

وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم يظهر من أحدٍ منهم خلافُهُ ولا وفاق معه ، فإن حصل إجماعاً لانتشاره ؛ جاز تخصيص العموم به [٥] .

وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره ؛ فقد كان الشافعي رحمه الله يجعله في القديم [٦] حجة ؛ كالقياس ، وهو قول أبي حنيفة ومالك .

ثم رجع عنه في الجديد [٧] ، ومنع أن يكون حجة [٨] .

فعلى هذا القول ؛ لا يجوزُ تخصيصُ العموم به [٩] .

---

(١) قال الآمدي: «لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع» الإحكام ٢/٤٧٧.
وانظر المحصول ٣/١٢٤، والمعتمد ١/٢٧٤، وجمع الجوامع ٢/٢٦.

(٢) النساء/ ١١.

(٣) لأن الرق مانع من الميراث.

(٤) متواترة كانت أو آحاداً، وفي الأصل بعد هذا قوله: «وأما تخصيص العموم به على ما قدمناه» وهو كلام لا معنى له، وأظن أنه كرر من الناسخ سهواً عن الجملة التي بعد، أو أنه يوجد في الكلام سقط والله أعلم.

(٥) انظر كتابنا الوجيز في الأصول ص/٣٤٩ لتقف على تفصيل الأصوليين في الإجماع السكوتي.

(٦) وهو ما أملاه في بغداد.

(٧) وهو ما أملاه بمصر.

(٨) انظر كتابنا الوجيز في أصول التشريع (ص/٤٥٧) لتقف على تفصيل مذهب الشافعي في قول الصحابي.

(٩) وهو مذهب الجمهور، واختيار مشاهير الحنفية، كما قاله ابن الهمام في التحرير (٢/٧١) تيسير التحرير، ومنهم الكرخي، والسرخسي في أصوله (٢/٥) والبزدوي =

وأما القول القديمُ ؛ فقد اختلفَ أصحابنا في تخصيصِ العمومِ به ، فقال بعضهم : يجوزُ ، لأنه حجة شرعيةٌ بمنزلة سائر الحجج .

وقال بعضهم : لا يجوزُ ، لأن الصحابي محجوجٌ بالعمومِ ، فلا يُخَصُّ بقوله العمومُ ، وقد كانت الصحابةُ يتركونَ أقوالهم إذا سمعوا العمومَ في خبرِ النبي ﷺ .

قال ابن عمر : « كنا نخابر أربعين سنة ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة ، فتركناها بخبره » (1) .

ومثل هذا يوجد كثيراً .



تخصيص الخبر بمذهب راويه

وأما تخصيصُ الخبرِ بمذهب راويه (2) فأجازهُ أبو حنيفة ، لأنه أعرفُ بمخرجِ مارواه من غيره .

مثل ماروِيَ عن أبي هريرةَ أنه أفتى بِغَسْلِ الإناءِ من ولوغِ الكلبِ ثلاث مرات ، وقد روى غسله سبعاً عن النبي ﷺ (3) ، فخص روايته بمذهبه .

= في أصوله، وتبعه صاحب الكشف (٣/٦٥).
وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/١٤٩، واللمع ص/٢٠، وإمام الحرمين في البرهان ١/٤٤٢، والغزالي في المنخول ص/١٧٥ على تفصيل تبع به شيخه إمام الحرمين، كما اختاره الآمدي ٢/٤٨٥، والرازي في المحصول ٣/١٩١، وابن الحاجب في المنتهى ص/٩٧، والبيضاوي في المنهاج، وانظر الإبهاج ونهاية السول ٢/١٢٠، والتمهيد ص/٤١٣.

(١) رواه مسلم في البيوع، وأبو داود في البيوع، والنسائي في الأيمان، وابن ماجة في الرهون، وأحمد بن حنبل، والدارمي، وغيرهم.

(٢) هذه المسألة ليست مختصة بالصحابي، وإنما هي عامة له ولغيره، قال إمام الحرمين في البرهان ١/٤٤٣ : وكل ما ذكرناه غير مختص بالصحابي، فلو روى بعض الأئمة حديثاً، وعمله مخالف له، فالأمر على ما فصلناه.

(٣) حديث ولوغ الكلب أخرجه البخاري في الوضوء، ومسلم في الطهارة، وأبو داود في الطهارة، والترمذي في الطهارة، والنسائي في الطهارة، والمياه، وابن ماجة في الطهارة، والدارمي في الوضوء، وأحمد في المسند.

ببينـــة أن الـــراويَ لا يتركُ مارواه عن النبي ﷺ إلا وقــد عرفَ من النبي ﷺ تخصيصَ الكتاب ، أو نسخه .

وهذا فاسدٌ عندنا .

لأن روايته حجةٌ ، ومذهبَهُ ليسَ حجةً ، فلا يجوزُ تخصيصُ ما هوحجةٌ بما ليس بحجة .

ولأنه محجوجٌ بالخبر ، فلا يجوزُ تخصيصهُ بقوله ، كغيره .

وببينةِ أنَّ مقتضى العمومِ معلومٌ ، وليس في مقابلته إلا حُسْنُ الظن بالراوي ، ومعنى حسنِ الظنِّ بالـراوي : أنـه لولا أنـه على قصـدِ الـرسـول ﷺ ومـرادِه من العموم ؛ لم يخالف .

وهـذا وإن كانَ كذلـك ، إلا أنـه مظنـونٌ ، وكـونُ العمـومِ حجـةً في جميـعِ ما يستوعبه العمومُ ؛ معلومٌ ، ولا يجوزُ تركُ المعلوم بالمظنون .

وعلى أنَّ خلافَـهُ لوكان يَعْلم مقصـد الـرسـولِ ؛ كان ينبغي أن يُبَيِّنَ ذلك ، لكي يُزِيلُ عن نفسه الإيهامَ بمخالفةِ الرسول ﷺ / ٥٤ - ب / .

والكـلام الـوجيـز في هذا أنّ علينـا أن نَعْتَقِـدَ العمـومَ في قولِ الـرسول ﷺ ، ونَجْعلَه حجةً على كل من يخالفُهُ .

وليس علينا أن نَفْحَصَ عن قولِ مَنْ يخالفُهُ أنه مِنْ أينَ قالَ .

بل يُحْتَملُ أنه عن قياسٍ فاسدٍ ، ورأيٍ باطلٍ .

وخلاف من ليس بمعصومٍ عن الخطأ ؛ لا يقابِلُ قولَ من هو معصومٌ عن الخطأ .

وعلى هذا نقـول : قول ابن عبـاس : « إنّ المرتدة لا تقتل » ، إن ثبت عنه ، لا يُخَصُّ به عموم قوله عليه السلام : «مَنْ بَدَّل دينَه فاقتلوه » [1] .



تفسير الراوي لأحد محتملي الخبر

وأمـا تفسـيرُ الـراوي لأحد مُحْتَمَلَي الخبر يكونُ حجةً في تفسيرِ الخبرِ ، كالذي رواه

---

(١) مر تخريجه في ص/٢٧١ ، وانظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص/٤١٣ .

ابن عمر : « أن المتبايعينِ بالخيارِ ما لم يَتَفَرَّقا »[1] ، وَفَسَّرَهُ بالتفريقِ بالأبدانِ ، لا بالأقوال ، فيكونُ أولى ، لأنه قد شاهد من خطابِ الرسول ﷺ ماعرف به مقاصده ، وكان تفسيرهُ بمنزلة نقله .

الفرق بين التفسير والتخصيص بمذهب الراوي

والفرق بين تفسيره وتَخْصيصه بمذهبه ؛ أَنَّ تفسيرَه موافقٌ للظاهرِ غير مخالفٍ له ، فَأُخِذَ به .

وأما مذهبُهُ مخالفٌ ، فلا يُخَصُّ به ، على ماسبق .

★

التخصيص بالقياس

وأما التخصيصُ بالقياس فقد اختلفَ فيه مثبتوا القياسِ[2] .

فذهبت شرذمةٌ من الفقهاء ، وكثيرٌ من المعتزلةِ إلى أن تخصيصَ العمومِ بالقياسِ لا يجوزُ ، لأن ظاهرَ العمومِ أقوى من القياسِ ، فلم يَجُزْ أن يُخصَّ بالقياس .

والدليلُ على أنه أقوى أنه دليلٌ عِلْميٌّ ، والقياسُ دليل ظني ، ولا شك أن العلميَّ أقوى من الظني .

ولأنه لما لم يَجُزْ النَّسْخُ بالقياس ؛ لا يجوزُ التخصيصُ به .

ولأن العمومَ نَصٌّ ، والقياسَ يستعملُ مع عدم النصّ .

---

(١) رواه البخاري في البيوع، ومسلم في البيوع رقم ١٥٣١، وأبو داود في البيوع ٣٤٥٤، والنسائي في البيوع ٧/٢٤٨، والترمذي في البيوع ١٢٤٥، ومالك في الموطأ ٢/٦٧١ في البيوع.

(٢) لا بد من التنبيه على بعض الأمور قبل الخوض في هذه المسألة.
أ ـ مراد ابن السمعاني في القياس هنا القياس الجلي، كما سيشير إليه في نهاية المسألة، وأما القياس الخفي، فسيذكر فيه خلافية أخرى، مبنية على القول بجواز التخصيص بالقياس الجلي.
ب ـ ليس من محل النزاع القياس القطعي، إذ يجوز التخصيص به إجماعاً، كما نقله الإسنوي في نهاية السول (٢/١١٢) عن شرح البرهان لابن الأنباري.
جـ ـ المراد بالقياس القياس على نص خاص، كما أشار إليه الغزالي في المستصفى (٢/٣٠) لا مطلق القياس على أي نص كان.

وقـال عيسى بنُ أبـان ، وهـو الظـاهرُ من مذهب أبي حنيفة [٢] : إنه يجوزُ أن يُخَصَّ بالقياس عمومٌ دخلهُ التخصيصُ ، ولا يجوز أن يُخصَّ به عمومٌ لم يدخلْه التخصيصُ .

وذهب أبـو بكـر محمد بنُ الطَّيِّبِ الأشعريُّ [١] ، وجماعةٌ من متأخريهم إلى أن العمـومَ والقيـاسَ إذا تقـابـلا ؛ وجب الوقْفُ عن استعمال أحدهما لتكافئهما ، من حيثُ أن كل واحـد منهـما صار حجـة [مستقلة] [٣] ، فيتـوقف حتى يقـوم دليل

---

(١) واختـاره البزدوي في أصـولـه (١/ ٢٩٤) ونقله عن عـامـة مشـايخهم، وهـو اختيـار السرخسي (١/ ١٤١)، وابن الهـمام (١/ ٣٢١) من التيسـير، وصـدر الشريعـة (١/ ٢٠٤) من التلويح، والبخاري صاحب الكشف ١/ ٢٩٤، وغيرهم من أئمة الحنفية.

وما نقله الغزالي في المستصفى (٢/ ٣٠) وتبعه عليه الآمدي في الإحكام (٢/ ٣١٣) وابن الحاجب في المنتهى (ص/٩٨) والمختصر، من أن أبا حنيفة يقول بجواز تخصيص العموم بالقياس، شيء لا يوافق عليه. وذلك لما يلي:

١ ـ لأن عبد القاهر البغدادي نقل عن أبي حنيفة أنه يقول بأن العام قطعي الدلالة، كما ورد في تيسير التحرير (١/ ٢٦٧).

٢ ـ لأن الفروع الفقهية التي نص عليها، كمسألة قتل الجاني إذا التجأ إلى الحرم، حيث لم يجوز أبو حنيفة قتله، لعموم قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ فلم يخصصه بالقياس، لقيام موجب الاستيفاء كالشافعي ـ تدل على أنه لا يجيز تخصيص العموم بالقياس.

ونظائر هذه المسألة كثيرة، وبها استدل السرخسي على القول بقطعية دلالة العام عند أبي حنيفة وأصحابه، وانظر أصول السرخسي (١/ ١٣٢).

٣ ـ لأن ابن السبكي أشار إلى ضعف نقل الآمدي وابن الحاجب عنه أنه يقول بجواز تخصيص العموم بخبر الواحد، إذ قال: والحنفية ينكرونه، وهذه المسألة فرع لتلك المسألة، فمن أنكر هناك أنكر هنا من باب أولى.

٤ ـ لأن ابن السمعاني وهو من أعلم الناس بمذهب أبي حنيفة إذ درج عليه معظم حياته نص هنا على أن هذا ظاهر مذهب أبي حنيفة والله أعلم.

(٢) ونقل عن الباقلاني غير هذا، وانظر شرحنا في التبصرة (ص/١٣٨).

(٣) في الأصل «بعليه» ولعله من تصحيف الناسخ، وهذا المثبت هو الذي استظهرته، والله أعلم بالصواب.

يوجب ترجيح أحدهما .

وأما الشافعي ، ومالك ، وأكثر الفقهاء [1] ذهبوا إلى جوازِ تخصيصِ العمومِ بالقياس .

لأنــه دليـلٌ شرعيٌّ منصـوبٌ لمدارك الأحكـام ، فيُخَصُّ به العمـوم ، كسـائـر الــدلائـل ، ببينـةِ أنَّ في تخصيصِ العمـوم بالقيـاس استعـمالاً لدليـلِ العمـومِ والقياسِ جميعاً ، فكان أولى من استعمال أحدهما ، وإسقاطِ الآخر ، .

ولأنَّ الـقيــاسَ يدل على الحكم من طريق المعنى ، والعمــومَ يَدُلُّ من طريقِ الاسم ، والمعاني والأسامي إذا التقيا ؛ كانَ القضاءُ للمعاني على الأسامي .

والجواب عما ذكروه :

أما قولهم : إن العمومَ أقوى من القياسِ .

لا نسلمه .

وقولهم : إنه يفيد العلم .

قلنا : إنما يفيد العلم بأصلِ وروده ، فأما في محتملاته ؛ فلا نسلم ذلك ، بل هو مجردُ ظاهرٍ في الاستيعاب ، ويحتمل خلافه .

وعلى أنه لا يمتنع أنْ يُخَصَّ الأقوى بالأضعف ، كما خُصَّ الكتابُ بالسنة .

وأمـا تعلقهم بالنسـخ فنقـول : النسخُ : رفعُ حكمٍ ثابتٍ ، فامتنع بالقياس لضعفـه ، وأمـا التخصيصُ : فمعـرفةُ ما / ٥٥ ـ أ / لم يُرَدْ بالعمومِ ، والقياسُ يجوز أن يدل على ذلك .

يبينُ الفرقَ أن عموم الكتابِ يجوزُ تخصيصه بخبر الواحدِ على ماقدمناه ، ولا [2] يجوز نسخه به .

وأما قولهم : إن العمومَ نصٌ .

---

(١) وهو اختيار الإمام أحمد، والشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي هاشم وأبي الحسين من المعـتزلة، كـما نقله ابن الحاجب في المنتهى (ص/٩٨) تبعـاً للآمـدي في الإحكام، وتبعهما عليه ابن الهمام في التحرير، وانظر شرحنا على التبصرة (ص/١٣٧).

(٢) في الأصل «فلا» والمثبت الصواب.

قلنا : صيغةُ إنما تدخلُ في النص إذا لم يخصها القياس ، فإن خَصَّها لم تدخل فيه .

التخصيص بالقياس الجلي والخفي

وأما الذي قاله عيسى بن أبان ؛ فقد أجبنا من قبلُ .

وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز بالقياس الجلي .

فأما بالقياس الخفي [1] فعلى وجهين .

قال بعض أصحابنا [2] : لا يجوز ، لقوة الجلي ، وضعف الخفي .

وقال بعضهم : يجوز [3] ، لأن الخفي ألحق بالجلي في ثبوت الحكم ، فيلحق به في تخصيص العموم .

★

التخصيص بدليل الخطاب

وأما التخصيص بدليلِ الخطاب [4] فيجوزُ تخصيص العموم به .

قال أبو العباس بن سريج : لا يجوز ، وهو قول أكثر أهل العراق ، لأن عندهم أنه ليس بدليل ، والكلام معهم يجيء إن شاء الله .

وعندنا هو دليل ، كالنطق في أحد الوجهين ، وكالقياس في الوجه الآخر ، وأيهما كان يجوز التخصيص به .

★

التخصيص بالفحوى

وأما فَحْوى الخطابِ فيجوزُ التخصيص به ، وقد بينا .

★

أمثلة التخصيص بالقياس

ثم اعلم أن مِنْ تخصيصِ العموم بالقياس قوله تعالى : ﴿ الزانيةُ والزاني

---

(١) انظر هذه المسألة في التبصرة ص/١٣٧ ، وانظر شرحنا عليها.

(٢) وهو المنقول عن أبي سريج من أصحابنا، ولكن الشيخ أبا حامد نقل عنه جواز التخصيص بالقياس مطلقاً، وعزى الفرق بين الجلي والخفي إلى إسماعيل بن مروان من أصحابه، وانظر الإحكام (٢/٤٩١) ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢/ق ٢٥ ـ ب).

(٣) وهو اختيار الجمهور.

(٤) انظر الإحكام (٢/٤٧٨) والمحصول (٣/١٥٩).

فاجلدوا كُلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ ﴾ [1] ،

ثم خُصَّت الأمَـةُ بنصفِ الحَـدِّ نصـاً بقـولـه تعـالى : ﴿ فإذا أُحْصِنَّ فإنْ أتينَ بفاحشةٍ فعليهنَّ نِصفُ ما على المحْصَناتِ من العَذابِ ﴾ [2] .

ثم خُصَّ العبدُ بنصفِ الحدِّ قياساً على الأمَةِ .

فصار بعضُ الآيةِ مخصوصاً بالكتاب ، وبعضُها مخصوصاً بالقياس .

ومن ذلـك قولـه تعـالى : ﴿ والبُـدْنَ جعلنـاهـا لكم من شعائرِ الله ﴾ [3] إلى قوله : ﴿ فكلوا منها ﴾ [3] ، ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكلِ من جزاءِ الصيد .

وخص عنـد الشـافعي تحريم الأكـل من هديِ المتعـة ، والقرانِ ، قياساً على جزاء الصيد .

فصار بعض الآية مخصوصاً بالإجماعِ ، وبعضها بالقياس على الإجماع .

فهذا بيان ما رمناه .

التخصيص بالعرف والعادة

وأمـا التخصيص بالعـادةِ والعرفِ [4] ، **فقد قال أصحابنا** : لا يجوزُ تخصيصُ العمـومِ به ، لأن الشـرع لم يوضـع على العـادَةِ ، وإنـما وُضـع في قول بعضِ أصحابنا على المصلحة . **وفي قولنا على ما أراد الله تعالى** .

ولا معنى للرجوع إلى العادة في شيء من ذلك .

والله أعلم .

---

(١) النور/ ٢ .

(٢) النساء/ ٢٥ .

(٣) الحج / ٣٦.

(٤) انظر الإحكام (٢/ ٤٨٦) ورفع الحاجب (٢/ق ٢٢ ـ أ).

مسألة

ورود اللفظ العام على سبب خاص

إذا ورد اللفظُ العام على سَبَبٍ خاصٍ [1] . . . .

---

(١) خلاصة القول في هذه المسألة أن الخلاف محصور في مسألتين اثنتين، كما سأشير إليه بعد ذكر ما فصله أصحابنا الأصوليون فيها.
وذلك أن اللفظ العام إما أن يكون جواباً لسؤال، أو لا.
فإن لم يكن جواباً لسؤال، بل ورد ابتداء على واقعة وقعت، فإما أن تكون ثم قرينة تدل على العموم، أو لا.
فإن كانت ثم قرينة، حمل عليه، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ نزلت في رجل سرق رداء صفوان خاصة، بالإتيان بالسارقة معه، دليل على العموم.
وإن لم تكن ثم قرينة.
فإما أن يكون بالألف واللام، أو لا.
فإن كان بالألف واللام، فظاهر كلام الجمهور أنه للعهد، إلا إن فهم من الشارع إرادة العموم، وإن لم يكن بالألف واللام، فهو من محل الخلاف، وذلك كما لو روي أنه عليه السلام مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر».
وإن كان جواباً لسؤال، فإما أن يستقل بنفسه، أو لا.
فإن لم يستقل بنفسه، فلا خلاف أنه على حسب السؤال، تابع له في عمومه وخصوصه، كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذن» فيعم كل بيع للرطب بالتمر.
ومثال الخصوص كما لو قال للنبي ﷺ: توضأت من ماء البحر، فقال: يجزيك، فلا يعم غيره.
وإن استقل، فإما أن يكون أخص، أو مساوياً، أو أعم.
فإن كان أخص، كقول القائل: من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر، في جواب من سأله عمن أفطر في نهار رمضان.
وهذا جائز بثلاثة شروط:
١ ـ أن يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج.
٢ ـ أن يكون السائل مجتهداً.
٣ ـ أن لا تفوت المصلحة.
وإن كان مساوياً فهو واضح لا إشكال فيه.

=

وكـان مستقـلاً بنفسه [١] ، يجري على عمومه ، ولا يَخَصُّ بسببه .

وليس المعني بالسبب السببَ المـوجبَ للحكم ، مثـل ما نقـل « أنّ ماعـزاً زنى فَرَجَمَهُ رسولُ الله ﷺ » [٢] .

أو « سهى النبي ﷺ فَسَجَد » [٣] .

= وإن كان أعم، فإما أن يكون أعم فيما سئل عنه، كقوله عليه السـلام: «الماء طهـور لا ينجسه شيء» وقد سئل عن بئر بضاعة خاصة.

وهذا محل الخلاف بالنسبة للفظ الوارد على سؤال، وكان الجواب أعم منه.

وأما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه، كقوله عليـه السلام وقـد سئل عن الـوضوء بماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته».

وحكم هذا التعميمُ بالنسبة إلى ما سئل عنه، وإلى غيره، من غير خلاف.

إذن فمحل الخلاف محصور في صورتين:

الأولى: أن يرد ابتداء من غير سؤال، بل في واقعة، وليست فيه الألف والـلام، ولا قرينة تدل على أن المراد به العموم.

الثانية: أن يكون أعم من السؤال الذي سئـل عنه، فيـما سئل عنـه، دون أن يتناول غيره.

وانـظر شرحنـا عـلى التبصرة للشـيرازي ص/١٤٤، واللمـع ص/٢٤، والمعتمـد ١/٣٠٢، والـبرهـان ١/٣٧٢، والمستصفى ٢/٢١، والمنخـول ص/١٥١، والإحكام ٢/٣٤٥، ومنتهى السول ٢/٢٨، ومنتهى ابن الحاجب ص/٧٩، ورفع الحـاجب (١/ق ٣٧٨ ـ ب)، والمحصـول ٣/١٨٤، والإبهـاج ٢/١١٧، ونهاية السـول ٢/١١٧، وتيسير التحـريـر ١/٣٦٥، وجمع الجـوامع ٢/٣٧، والتمهيـد ص/٤١٠، ومناقب الشافعي للرازي ص/٦٢.

(١) مفهـوم هذا الكـلام أن اللفظ إذا لم يكن مستقلاً، لم يكن من محـل الخـلاف، وهـو كذلك، كما ذكرناه في التفصيل السابق وقد عرفته.

وما قاله ابن السمعاني هنا هو مذهب الجماهير من الفقهاء والأصوليين وغيرهم.

(٢) مر تخريجه في ص/٣٠٦.

(٣) سهى رسول الله ﷺ في مواطن وسجـد للسهو منهـا أنه صـلى الظهـر خمساً فيـما رواه البخاري في السهو، وأبـو داود ١٠١٩، والترمـذي ٣٩٢، والنسائي ٣/٣١، وابن مـاجـة ١٢٠٥، ومنهـا في تـرك التشهـد الأول، رواه مـالـك في المـوطـأ ١/٩٦، والبخاري في السهو، ومسلم في المساجد باب السهو في الصلاة، ومنها أنه سلم عن ركعتين رواه مالك في الموطأ ١/٩٤، ومسلم في المساجد ٥٧٣.

وإنما المعني بالسبب مثل ما روي « أن النبي ﷺ سُئِلَ عَنِ التوضيء بماء البحر فقال : هو الطَّهُورُ ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ »[1] .

فاقتضى الجواب أن يكون الماءُ طهوراً في جميع وجوهِ الانتفاع .

وكـذلـك روي أن النبي ﷺ سئـل عمن ابتاعَ عبداً ، فاستعمله ، ثم وجد به عيباً ، فقال : « الخراجُ بالضمان »[2] .

فكان قوله : « الخراجُ بالضمان »[2] عاماً في / ٥٥ ـ ب / هذا الموضع ، وفي غيره .

وكـذلـك الرخصة في العَرِيَّةِ ، إنما وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم مايشترون به الرُّطَب ، فأجاب رسول الله ﷺ بالرخصة في العَرِيَّة ، وكان الجوازُ عاماً في الفُقَراء والأغنياء .

واعلم أن من شرط إجـرائـه على عمـومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه ، فيكون مفيداً من غير أن يعلق بذلك السبب .

فأما إذا لم يفد ، ما لم يقصر على السبب ؛ فإنه يكون مقصوراً عليه ، وهذا كما روي أنـه عليـه السـلام قال في جواب السـائل حين سأله عن بيع الرُّطَب بالتمر ، فقـال : «أينقص إذا جف» قالـوا : نعم ، قال : « فلا إذاً »[3] وقـولـه : « فلا

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/٢٢ طهارة، وأبو داود في الطهارة رقم ٨٩، والترمذي في الطهارة رقم ٦٩، والنسائي في الطهارة ١/٥٠، وابن ماجة في الطهارة رقم ٣٨٦، والحاكم في المستدرك١/ ١٤٠، ١٤١، وصححه البخاري، وابن خزيمة وابن حبان ١١٩، والحاكم وغيرهم.

(٢) أخرجه الشافعي وانظر المسند ٢/١٦٦، وأبو داود في البيوع ٣٥٠٨، والترمذي ١٢٨٥ ـ ١٢٨٦، وابن ماجة في التجارات ٢٢٤٢ ـ ٢٢٤٣، والنسائي في البيوع ٧/٢٥٤، وأحمد في المسند ٦/٤٩ و٨٠ و١١٦، و١٦١ و٢٠٨ و٢٣٧، وصححه ابن حبان ١١٢٥ ـ ١١٢٦، والحاكم ٢/١٥، وأقره عليه الذهبي.
ونقل ابن حجر في التلخيص ٣/٢٢ تصحيحه عن ابن القطان.

(٣) الحديث في الموطأ ٢/٦٢٤، وأخرجه أبو داود ٣٣٥٩، والترمذي ١٢٢٥ وصححه، والنسائي ٧/٢٦٨، وابن ماجة ٢٢٦٤، وانظر سنن البيهقي ٥/٢٩٥.

إذاً » لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب ، لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة فكان مقصوراً على سببه .

وقال مالك : يقصر على سببه ، وهو اختيار المزني [1] ، والقفال ، وأبي بكر الدقاق .

وقد أورد بعض أصحابنا [2] أن الشافعي أشار إلى هذا في الخبر المروي في بئر بضاعة [3] ، وقال : قوله ﷺ : « الماءُ طَهُورٌ لا يُنَجِّسُه شيءٌ » [4] ؛ مقصور على

---

(١) هو أبو إبراهيم، إسمعيل بن يحيى، المزني، أحد مشاهير أصحاب الشافعي الذين رووا عنه مذهبه الجديد بمصر، بل هو ناصر مذهب الشافعي، قال الشافعي في وصفه: لو ناظره الشيطان لغلبه، كان زاهداً، ورعاً، مجتهداً، وهو إن اجتهد وخالف إمامه صاحب مذهب توفي عام ٢٦٤ هـ.
(طبقات الشافعية لابن السبكي ٩٣/٢، طبقات الشيرازي ٧٩، ابن هداية الله ص/٥، العبر ٢٨/٢، شذرات الذهب ١٤٨/٢، النجوم الزاهرة ٣٩/٣، وفيات الأعيان ١٩٦/١).

(٢) نقل إمام الحرمين في البرهان (٣٧٢/١) أن الشافعي يقول بالاختصاص بالسبب، فقال: إذا ورد خطاب الشارع صلوات الله عليه وسلامه على سبب مخصوص، وسؤال واقع عن واقعة معينة، فقد اختلف الأصوليون في أن الصيغة هل يتعدى سببها في اقتضاء العموم، أم يتضمن ورودها على السبب اختصاصها به؟.
فالذي صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به.
وقد تبعه على ذلك الآمدي في الإحكام ٣٤٧/٢، وابن الحاج في المنتهى ص/٧٩، والمختصر، ولكن الحق الصريح، والقول الصحيح، أن الإمام الشافعي لم يقل به أبداً، والفروع الفقهية التي أوردها في الأم وغيره تدل على أنه كان يذهب مذهب الجمهور في هذه المسألة، ومن فهم عنه أنه يقول بخصوص السبب، إنما فهمه على غير حقيقته.
وقد أطال ابن السبكي في الكلام عن هذا في كتابيه الإبهاج ١١٧/٢، ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٨ ـ ب) وبين أن مذهب الشافعي مذهب الجمهور، كما ذكره ابن السمعاني هنا، فلله در ابن السمعاني على هذه الدقة، وهذا التحقيق في النقل عن الشافعي، رغم حداثة عهده بمذهب الشافعي، ورسوخ قدم إمام الحرمين فيه.

(٣) هي بئر معروفة بالمدينة، وبضاعة بضم الباء على الأشهر.

(٤) أخرجه الشافعي ٢٠/١ من المسند، وأحمد ١٥/٣ و٣١ و٨٦، وأبو داود ٦٦، والترمذي ٦٦، والنسائي ١٧٤/١.

=

سببه .

وقال : في قوله : « لاقَطْعَ في ثَمَرٍ وكثر » [1] : إنه خَرَجَ على عادةِ أهلِ المدينة في ثمارهم ، وأنها لم تكن في مواضعَ مَحُوطة .

وسائرُ الأصحابِ قالوا : إنما قال الشافعيُّ : هذه الأدلةُ دلتْ عليها ، فأما إذا لم يكنْ هناكَ دليلٌ يدل على التخصيصِ فَمَذْهبه إجراءُ اللفظِ على عمومه [2] .

واحتج من قالَ بذلك بأن السؤالَ مع الجوابِ كالجملةِ الواحدة ، بدليل أن السؤال هو المقتضي للجواب ، والمثير له .

وبدليل أن الجوابَ إذا كان مبهماً أحيل به في بيانه على السؤال .

وإذا ثبت أنهما كالجملةِ الواحدةِ ، فيجبُ أن يصيرَ السؤالُ مُقَدراً في الجواب ، فَيُخَصَّصُ الحكم به .

ببينة أن السبَّب لما كان هو الذي أثارَ الحكمَ تعلق به تعلق المعلولِ بالعلة .

قالوا : ولأن من حَقِّ الجواب أن يكون مطابِقاً للسؤال ، وإنما يكون مطابقاً بالمساواة ، وإذا أجرينا اللفظَ على عمومه ؛ لم يَكُن مطابقاً .

يَدُلُّ عليه ، أن الخطابَ جوابٌ ، وليس بابتداءِ كلامٍ ، وإذا جرينا على ما قلتم ، كان ابتداء الكلام ، ولم يكن جواباً .

ألا ترى أن من قال لغيره : تَغَدَّ معي ، فقال : والله لا أتغدَّى ، يكون اليمين مقصوراً على التَغَدّي معه ، حتى لوتَغَدَّى لا مَعَهُ ، لم يَحْنِثْ ، وإنما كان كذلك لما بيّناه .

قالوا : ولأن الراوي لما نقل السبب مع لفظِ الجواب ، فلا بُدَّ له من فائدة ، وليس فائدةُ النقل إلّا اقتصارَ الخطاب عليه .

= وانظر التلخيص ١/١٣ ـ ١٤ .

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/٨٣٩، والشافعي ٢/٣٠١ من المسند، وأحمد ٣/٤٦٤، ٤/١٤٠، وأبو داود ٤٣٨٨، والترمذي ١٤٤٩، والنسائي ٨/٨٧، وابن ماجة ٢٥٩٣، وابن حبان ١٥٠٥، والبيهقي ٨/٢٦٢ ـ ٢٦٣، ولفظه في كتب الحديث «ولا كثر».

(٢) وهو كما قالوا، على ما بيّنا في التعليق السابق.

فهذه كلماتهم في المسألة .

وأما حجتنا نقول :

أولاً : كل لفظٍ وَجَبَ إجراؤهُ على العمومِ عند تعريه عن سؤالٍ خاصٍ ، وَجَبَ إجراؤهُ على العمومِ ، وإن خرج على سؤال خاص ، كما لو قالت امرأةٌ لزوجها : طلقني ، فقال : نساؤه طوالق ، أوكل امرأةٍ له طالقٌ ، وهذا لأنَّ الطلاقَ يقع بلفظ الزوج ، لا بسؤالِ الزوجةِ ، فاعتبر عمومُ لفظِ الزوج وخصوصُه ، فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارعِ ، لا بسؤالِ السائل ، / ٥٦ ـ أ / فاعتُبِر عمومُ لفظِ الشارعِ وخصوصُه .

وهذا كلامٌ لابأس به ، إلّا أن التعلق بمسألةِ الطلاقِ يَضْعُفُ ، لأن الكلام في عمومٍ يقبل التخصيص ، وفي [1] الطلاق ، لوقال : نساؤه طوالق ، أوكل امرأة له طالق ، وقال : عَنِيْتُ بعضَ نسائي ؛ لم يُصَدَّق ، بخلاف خطاب الشارع ، لوقام الدليلُ أنه عنيَ البعضَ ، يكون محمولاً عليه على الخصوص ، وصح ذلك .

والحجة المعتمدة أن الكلام في جوابٍ له صيغةٌ صالحةٌ للسبب وغيره ، حتى يوجد الاستيعاب ، وقد قام الدليل لنا على أن صيغةَ العمومِ لاستيعابِ كل ما يصلح له .

فنقول : اللفظ العام الصادرُعن الشارع ، أوعن حكيم ، يجب إجراؤُه على عمومه ، إلّا أن يَمْنَعَ مانعٌ ، ولا مانعَ من إجرائه على عمومه ، فيجري .

وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيدَ على السبب ، نعم من شرطه أن لايَقْصر عن السبب ، أما أن يكون من شرطه تركُ الزيادة على السبب ؛ فلا .

ببينة أنه لا يلزم المجيبَ أن لا يجيبَ إلا بِقَدَرِ السؤال ، لا من حيث العادةُ ، ولا من حيث الشريعةُ .

ألا ترى أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما في يمينه فقال : ﴿ وما تِلكَ

---

(١) في الأصل «في» بدون واو.

بيمينكَ يا موسى ﴾ [1] فأجاب موسى وقال : ﴿ هيَ عصايَ أتوكأُ عليها ، وأهُشُّ بها على غَنَمي ، وليَ فيها مآربُ أخرى ﴾ [2] ، فأجاب ، وزاد ، فثَبَتَ أن السؤال عن شيءٍ خاص لا يوجِبُ قَصْرَ اللفظ عليه .

يدل عليه ، أن تخصيصَ العموم يكون بالمنافي ، ولا منافاة بين السبب والخطاب في شيء ما ، فلم يجز به التخصيص .

وهذه كلماتٌ معتمدة ، فليكن التعويلُ عليها ، لا على الأول .

وأما الجواب عن كلماتهم .

قولهم : إن السؤالَ والجواب كالشيء الواحد .

قلنا : إن كان كذلك ، هو في قدرِ ما يكونُ جواباً عن السؤال ، فأما فيما يزيدُ عليه ؛ فلا .

ثم يدخل عليه مسألةُ الطلاق ، ولو جُعِل الجميعُ كالشيء الواحد ؛ لم يقع إلا على هذه المرأة على الخصوص .

وأما قولهم : إن السبب مثيرٌ للحكم ، فصار كالمعلول مع العلة .

قلنا : ليس الكلام في مثل هذا السبب ، وقد بينا هذا في أول المسألة ، حتى لو كان السببُ المنقولُ هو المؤثِّر ؛ كان الحكم متعلقاً به .

وأما قولهم : إن من حق السؤال أن يكون مطابقاً للجواب .

قلنا : إن أردتم بالمطابقة مساواةَ الجوابِ للسؤال ؛ فَغَيرُ مسلَّمٍ أنه من شرط الجواب ، وقد بينا .

وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجوابِ لجميع السؤال ؛ فذلك يحصل بالمساواة من غير مجاوَزَةٍ ، وبالمساواة مع المجاوزة ، كما في سؤال موسى عليه السلام عن عصاه ، وسؤال النبي ﷺ عن التوضىء بماء البحر .

وأما قولهم : إن هذا الخطاب جوابٌ وليس بابتداء كلام .

---

(1) طه/ ١٧.

(2) طه/ ١٨.

قلنا : بل هو جوابٌ ، وابتداءُ كلام على معنى : جواب عما سئل عنه ، وبيان أيضـاً لحكم ما لم يسأل عنـه ، وهـو صحيح غير ممتنع ، لما بينا أن السؤال يقتضي جواب ما سئل عنه ، فأما أن تمنع الزيادة عليه ؛ فلا .

وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثالاً ومعنى .

وأما إذا قال : **تغد معي** ، فقال : والله لا أتغدى / ٥٦ ـ ب / .

قلنـا : لا نعـرف أن المسألـة على مذهب الشـافعي على ما قالـوه ، وعلى أن الأيمان محمولة على العادة في الفتاوى ، لا على حقائق الألفاظ .

وأما قولهم : إن الراوي نقل السبب ، ولابد له من فائدة .

قلنا : فائدته أنه لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم .

وقد قال بعضهم في أصوله : إن مذهب أبي حنيفة أنه يجوزُ ، وهذا لا يعرف من مذهبه .

تعارض اللفظين من الشارع

فصل

إذا تعارضَ اللفظانِ من صاحبِ الشرع ؛ فلا يخلو .

إمـا أن يكـونـا خاصَّينْ ، أوعامَّين ، أو أحدُهُما خاصاً والآخرُ عاماً ، أويكون كل واحد منهما عامًّاً من وَجْهٍ خاصاً مِن وَجْه .

فأما إذا كانا خاصَّينْ، مثل أن يقول: «اقتلوا المرتدة» ولا «تقتلوا المـرتدة»، « وصـلوا ما لاسَـبَـبَ له عنــد طلوعِ الشمس » « ولا تصلوا ما لاسَبَبَ له عنــد طلوعِ الشمس » فهذا لا يجوزُ أن يَرِدَ إلا في وقتين فيكون أحدهما ناسخاً للآخر .

فإن عُرِفَ التاريخ ؛ يكون الثاني ناسخاً للأول .

وإن لم يُعرفِ التاريخُ ؛ وجب التوقُّفُ .

وإن كانا عامين ، مثل أن يقول : « مَنْ بَدَّلَ دينه فاقْتُلوه » [1] و « من بدل دينه فلا تقتلوه » و« صلوا عند طلوع الشمس » ، « ولا تصلوا عند طلوع الشمس » .

فإن لم يمكن [2] استعمالهما ؛ وجب التوقف ، كالقسم الذي قدمناه .

وإن أمكن استعمالهما في حالتين ؛ استعملا .

ومثال هذا ما قال ﷺ : « خَيْرُ الشهودِ من شَهِدَ قبل أن يُسْتَشْهد » [3] وقال : شَرُّ الشهودِ من شَهِد قبل أن يُسْتشهد » [4] .

---

(١) مر تخريجه.

(٢) في الأصل «يكن» وهو من الناسخ.

(٣) الحديث رواه مسلم في الأقضية رقم ١٧١٩، ومالك في الموطأ في الأقضية ٢/٧٢٠، وأبو داود في الأقضية رقم ٣٥٩٦، والترمذي في الأحكام رقم ٢٢٩٦، ولفظه: «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها».

(٤) هـذا الحديث جزء من حديث (خـير القـرون) أخـرجـه البخـاري في الشهـادات، والفضائل، والرقاق، والأيمان والنذور، ومسلم في الفضـائل ٢٥٣٥، وأبـو داود في السنـة رقم ٤٦٥٧، والـترمـذي في الفتن ٢٢٢٢ والشهـادات ٢٣٠٣، والنســائي =

فقــالــوا : « الأول محمــول على ما إذا شهـد ، ولم يعلم صاحبُ الحق أن له شاهداً ، فإن الأفضل أن يشهد وإن لم يستشهد ، ليصل المشهودُ له إلى حقه .

والثاني محمول على ما إذا علم مَنْ له الحق بشهادةٍ ، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يُسْتَشْهَدَ .

وأما إذا كان أحدُهما خاصاً والآخر عاماً ، مثل قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عليكُمُ الميتةُ والدمُ ﴾ [1] مع قوله ﷺ : « أُحِلَّتْ لكم مَيْتَتانِ ودَمانِ » [2] ، ومع قوله ﷺ « أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر » [3] ، مثل قوله ﷺ : « فيما سَقَتِ السماءُ العشر » [4] مع قوله ﷺ : « ليسَ فيما دونَ خَمْسَةِ أَوسُقٍ صَدَقَةٌ » [5] .

فالواجب في هذا وأمثاله أن يُقضى بالخاص على العام .

ولا فرق عنـدنـا بينَ أن يتأخـر العام ويتقدم الخاص ، أويتأخر الخاص ويتقدم العام ، أو يَرِدا ولا يعرف التاريخ بينهما .

وقـال بعضُ أهـلِ الظاهر [6] : يتعارضُ الخاصُّ والعام بكلِّ وجهٍ ، وهوقول القاضي أبي بكر الأشعري .

وقـال كثـير من المعتزلة : إذا كان الخاص متقدماً ، والعام متأخراً ، فإنه يَنْسُخ العامُّ الخاصَّ ، وإليه ذهب عامَّةُ أصحاب أبي حنيفة .

وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخراً والعام متقدماً : فإن كان وَرَدَ الخاصُّ قبل أن

= ١٧/٧ ـ ١٨ في الأيمان، بلفظ: «خير القـرون قرني، ثم الـذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون. . الخ».

(١) المائدة/ ٣.

(٢) الحـديث رواه الشـافعي ٢/ ٤٢٥ من المسنــد، وأحمـد ٢/ ٩٧، وابن مـاجة رقم ٣٣١٤، والدارقطني ص/ ٥٣٩ والبيهقي ١/ ٢٥٤.

(٣) رواه مالك ١/ ٤٩٨ من الموطأ، ومسلم في الحيض رقم ٣٦٦، والشافعي ١/ ٢٣.

(٤) البخـاري في الزكـاة ٣/ ٢٧٤ ومسلم ٩٨١، وأبو داود ١٥٩٦، والترمـذي ٦٣٩، والنسائي ٥/ ٤١، وابن ماجة ١٨١٧.

(٥) الحديث رواه البخاري في الزكاة ٣/ ٢٥٥ ومسلم في الزكاة رقم ٩٧٩.

(٦) انظر التبصرة للشيرازي ص/ ١٥٩، والمستصفى ٢/ ٣٩٢، واللمع ص/ ١٩.

يَحْضُر وقتُ العمل بالعام ، فإنه يكون الخاصُّ مقضيا به على العام ، وإن ورد الخاص بعد ما حضر وقتُ العملِ بالعام ؛ فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد ، دون ما قبل ، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة .

هذا مذهب المعتزلة .

ويجوز أن يكون / ٥٧ ـ أ / مذهب أصحاب أبي حنيفة على خلافِ هذا ، ويذهبون إلى مثل ما ذهبَ إليه الشافعي رحمه الله تعالى .

ورأيت عن أبي الحسن الكرخي أن المتأخر ينسخُ المتقدم ، وسواءٌ في ذلك كان المتأخر خاصاً أو عاماً .

وقد ذكر عيسى بن أبان في الخبرين إذا تعارضا ، وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ، ولم يعرف تاريخ مابينهما ـ وجوهاً من الترجيح :

منها : أن يكون أحدهما مُتَّفَقاً على استعماله ، كخبر العشر ، فإنهم قالوا : إن قوله « فيما سقت السماء العشر » (١) متفقٌ على استعماله ، وخبر الأَوْساقِ غير متفق على استعماله .

ومنها : أن يَعْمَل معظم الأمةِ بأحدهما ويعيبَ على من ترك العمل به مثل خبر أبي [سعيد في] (٢) ربا الفَضْلِ (٣) ، والخبر الآخر ، وهو قوله عليه السلام « لا ربا إلا في النسيئة » (٣) ، فإن الصحابة عابوا على ابن عباس في تركِ الخبرِ بخبرِ أبي سعيد ، وهو الخبرُ الذي روي في تحريم ربا الفضل .

ومنها : أن يكون الرواة لأحدهما أشهر .

واعلم أنا إذا بينا أن الخاصَّ يُقْضى به على العام بكل حال ؛ سقطت هذه الوجوه التي ذهب إليها في الترجيح .

---

(١) مر تخريجه.

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام، كما هو ظاهر من السياق، وهو من سقط الناسخ.

(٣) أخرجه مسلم رقم ١٥٩٦ وذكر فيه القصة كاملة، وأما النهي عن ربا الفضل فقد رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، ومالك عن أبي سعيد الخدري.

ويقال : إن قوله في خبر الأوساقِ : إن الأمة لم يتفقوا على استعماله ، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به ، وهذا لا يُضْعِفُ الخبر .

وعلى أن قوله عليه السلام : « فيما سَقَتِ السماءُ العُشر » متفق على استعماله في الأوساقِ الخمسة فما زاد ، فأما فيما دون الأوساق الخمسة ؛ فلا ، واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة ؛ لا يوجب ترجيحاً .

وأيضاً يقال لهم : لم قلتم : إن استعمالَ الخبرِ من الأمةِ على الجملةِ يوجِبُ ترجيحاً للخبر ، وكلا الخبرين وَرَدَ مَوْرِدَ الصحة ، ولا عذرَ لأحد في ترك العمل بواحد منهما ، لأن الدليل الذي دل على وجوب العمل بأحد الخبرين ؛ هو الدليلُ الذي دَلَّ على وجوبِ العمل بالخبر الآخر .

ومتى طولبوا بمثل هذا ، لم يمكنهم القيام بحجة فيما زعموه .



ونخصص الفصل الذي ذكرناه وهو إذا كانَ الخاص متقدماً ، والعام متأخراً بالذكر ، ونبين أن القولَ بالنسخ للخاص المتقدم بالعام المتأخر باطل ، ونقيم الدليل على مذهبنا في بناءِ العام على الخاص ، والقول بقضاء الخاص على العام .

مسألة

تعارض الخاص المتقدم على العام المتأخر

العامُّ المتأخرُ لا يَنْسخُ الخاصَّ المتقدمَ ، بل الخاصُّ يقضى به عليه ، ويكون الحكم له فيما يتناوله [1] .

وعندهم [2] الخاصُّ المتقدمُ يصيرُ منسوخاً بالعامِّ المتأخر [3] .

وتعلقوا في هذا بأشياءَ .

منها : أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته ؛ يجري مجرى ألفاظٍ خاصة ، كلُّ واحد يتناولُ واحداً فقط من تلك الآحاد .

لأن قوله : « اقتلوا المشركين » يجري مجرى قوله : اقتلوا زيداً المشرك ، اقتلوا عمراً ، واقتلوا خالداً .

ولو قال ذلك ، ثم قال : لا تقتلوا زيداً ؛ لكانَ ذلك ناسخاً ، فكذلك ما ذكرناه .

ومنها : أن الخاَّص المتقدمَ يَتَأتى نسخه ، والعامَّ يمكن أن يكون ناسخاً له ، فكان ناسخاً ، والدليل على أنه يمكن أن يكون ناسخاً له ، لأنه يتناول مايتناوله / ٥٧ ـ ب / الخاص مع التنافي ، وهو متأخر ، فينسخه .

واستدلَّ من قال بوقوع التعارضِ بين الخاص والعام ؛ أن العام قد تناول ما

---

(١) وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي وجماهير الأصوليين، وانظر الإبهاج ١٠٥/٢، ونهاية السول ١٠٥/٢، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٥، ومسلم الثبوت ٣٤٥/١، وتيسير التحرير ٢٦١/١، وتقرير التحبير ٢٤٢/١، والتبصرة ص/١٥٠ ـ ١٥٢، واللمع ص/١٩، والمحصول ١٦١/٣، والمعتمد ٢٧٦/١، والتمهيد ص/٤٠٩.

(٢) أي الحنفية، إذ هو مذهب جمهورهم، كما نصوا عليه في كتبهم.

(٣) وعزاه الإمام الشيرازي في التبصرة إلى بعض المعتزلة.
هذا وذكر الإمام الشيرازي مذهباً ثالثاً، عزاه لابن أبان، والكرخي، وأبي عبدالله البصري، وهو أنه إذا عدم التاريخ رجع بالأخذ بأحدهما إلى دليل، كالعمومين، كالعمومين إذا تعارضا.

تنـاوَلَـهُ الخـاصُّ وزيادةً ، فتناوُلُه لتلك الزيادة لا يؤثر في تناوُلِه لما تناوله الخاص ، وإذا كان كلُّ واحـد منهـما متنـاولاً لما تناوله صاحبه ، وجب أن يكونا متعارضين ، كالخاص ، والخاص ، والعام والعام .

وهـذا لأن تنـاوُلَ العام لزيادة ؛ تجري مجرى خبرٍ آخرَ تناول تلك الزيادة ، ولو كان كذلك لم يؤثر في تعارض هذين في هذا الشيء الواحد ، فثبت أنهما متعارضان كالخبرين الخاصين .

قالـوا : ولا يجوز أن يقـالَ : إنَّ في بنـاءِ العـامِّ على الخـاصِّ استعمالُ الخبرين جميعـاً ، وفي ترك العـام على الخاص استعمالاً للخبر العام ، وتركاً للخاص ، لأن في القـولِ ببنـاءِ العـامِّ على الخـاص تركَ العـام ، لأن العـام لاستيعـاب كل ما يتناوله ، فإذا بني على الخاص ـ ومعنى بناء العام على الخاص أنه يجعل كأنه لم يتنـاول ما ورد به الخـاص ـ فقد تركتم العامَّ ، لأن في ترك القول بالاستيعاب ترك القول بالعموم ، فاستوى الجانبان من هذا الوجه .

وأمـا حجتنـا فتقـدم الـدليلُ في أن القولَ ببناء العام على الخاص واجبٌ على الجملة ، فنقول :

كل واحدٍ من العامِّ والخاصِّ دليلٌ يجبُ العملُ به ، فلا يجوزُ اطِّراحُهما إذا أمكن استعمالهما .

والقـول ببنـاء العـام على الخاص ، استعمالٌ لهما جميعاً ، وهو استعمالُ الخاص فيما يتناوله بصريحه ، واستعمالُ العام فيما وراءَ ما تناوله الخاصُّ .

وعلى هذا بطل القولُ بالتعارض .

لأن في القولِ بالتعارض إما ترك العمل بهما ، أو ترك العملِ بالخاص .

فثبت أنَّ القولَ ببناء العام على الخاص متعينٌ .

فإن قالوا : لم لا تقولونَ بأنَّ أحدهما ينسخ الآخر ؟

قلنـا : لا يمكن القـول بالنسـخ إلا بعـد معرفةِ التاريخ ، وهذا الدليل في بناء العـام على الخـاص في الجملة ، وهـو إذا لم يُعْرف تاريخُ مابين الخطابين ، أو كان العامُّ متقدماً ، والخاصُّ متأخراً .

فأما إذا كان الخاصُّ متقدماً ، والعامُّ متأخراً فسنبين القول فيه .

ببينـة أنـه لو كان بدلَ الخـاص قياسٌ ؛ لَبُنِيَ العمومُ عليه ، والخبرُ الخاص آكَدُ من القياسِ وأقوى ، فَلأَنْ يُبْنى عليه العام أولى .

وأيضـاً فإن العـام والخـاص لو وردا معاً يُبْنى العام على الخاص ، فكذلك إذا وردا ولم يُعْلَم تاريخ ما بينهما .

لأن الأصـل أن كل [1] شيئـين وُجدا معاً ، ولم يُعْلم تاريخُ ما بينهما يجعل كأنهما وجدا معاً ، كمسألة الغَرْقى والهدمى ، إذا لم يعلم وقتُ موتِ واحدٍ منهم ، يجعل كأنهم ماتوا معاً ، حتى لا يحكم بالميراث لواحد منهم من صاحبه ، وإن كان بينهم سببٌ يوجبُ الإرثَ .

وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون : لما اشتبهَ حالُ الميِّتَيْنِ لم يُوَرَّث أحدهما من الآخـر ، فكـذلك إذا اشتبه حال الخبرين ، وجب أن لا يعترض / ٥٨ ـ أ / بأحدهما على الآخر ، وأن يرجع إلى أمر آخر .

والاستدلال فيما قصدنا الاستدلال به قائم وهذا لا يوجب مغمزاً فيه .

وأما الدليل في أن العام المتأخِّرَ لا ينسخ الخاصَّ المتقدم ، وهو أن الخاص معلومٌ دخـولُ ما تنـاولـه تحتـه ، ودخـولُ ذلـك تحت اللفـظ العام مشكوكٌ فيه ، والعلمُ لا يُتْرَكُ بالشك .

وهم يقـولـون على هذا : قولكم : إن دخولَهُ تحت اللفظِ العامِّ مشكوكٌ فيه ؛ ليس كذلـك ، بل تنـاوُلُـهُ إياه ، ولما سواه ـ حتى يتم الاستيعابُ ـ معلومٌ أيضاً ، لأنـه صيغـة موضـوعـةٌ للاستيعـاب لغـةً وشـرعـاً ، فكيف يقع الشَّكُّ في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعابُ .

ونحن نقـولُ : المعنى بما ذكـرنـاه من الشـك ، هو أنـه يحتمل أنه لا يتناوَلُه ، والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله ، وهذا مسلم .

ونقـرر هذا الـدليـل بوجـه آخَـرَ ، وهـو المعتمـد فنقـول : الخبرُ العامُّ يتناول

---

(١) في الأصل [إن كان].

ما تناوله الخاص على مازعموا ، ولكن لا تعارضَ في هذا التناوُلِ ، لأنَّ الخاصَّ يتناوله بصريح لفظِهِ ، من غير أن يكونَ فيه احتمالُ أن لا يتناوله ، وأما العامُّ فيتناولُهُ ، لا بصريحِ لفظه ، بل بظاهرِ عمومِهِ ، ويحتمل أن لا يتناوله ، وإذا لم يَسْتويا في التناوُلِ ؛ لم يقعِ التعارضُ ، فوجَبَ القضاءُ بما له الترجِيْحُ ، وإذا رَجَّحْنا سقط النسخ .

ونصور صورةً ليكونَ الكلامُ أوضحَ فنقول : قول القائل : لا تقتلوا اليهودَ يمنع من قتلهم أبداً ، وقوله من بعد : اقتلوا الكفارَ ؛ يوجب قتلهم في حالةٍ من الحالات ، والقول الأول يَمْنع من قتلهم في تلك الحالة ، وإذا تمانعا على هذا الوجهِ ، والخاصُّ أخصُّ باليهود ، وأقل احتمالاً ؛ وجب القضاء به .

والكلام الوجيزُ في هذا الدليلِ أن القولَ بالنسخ من غيرِ دليلٍ على النسخ باطل ، والقولَ بترجيح الخاصِّ على العامِّ فيما تناولاه مانعٌ من قيام دليل النسخ .

وأما الجوابُ عن كلامهم ، أما الأول قلنا : لوجعلت الجملة كالآحاد المذكورة واحداً واحداً ، لامتنع تخصيصُ كل عمومٍ في العالَمِ ، كما لوذكر واحداً واحداً ، لم يَجُزْ تخصيصُ واحدٍ منهم من الأعداد المذكورة .

ثم نقول : اللفظ العام يجري مجرى الآحاد المذكورةِ واحداً واحداً في أصل التناول ، ولا يجري مجراها في امتناعِ دخولِ التخصيصِ عليه .

ألا ترى أن اللفظ الذي تذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يُخْرجَ شيءٌ منه بالتخصيص ، بخلاف اللفظ العام .

وأما دليلهم الثاني ؛ قلنا : مُجردُ احتمالِ النسخ لا يدل على النسخ ، وكذلك المتأخر .

وعلى أنه كما أنَّ الخاص المتقدم يُحْتمل أن يُنْسخ ، فالعام المتأخر يحتمل أن يُخَصَّ ، فلمَ كان أحدهما أولى من الآخر ؟! .

وعلى أنا بينا الدليل المانع من النسخ .

وقولهم : إن التأخر [1] دليل النسخ .

---

(١) في الأصل [المتأخر].

قلنا : وهل نوزعتم في هذا الموضع إلا في هذا ؟! .

وأمـا اعـتراضهم على دليلنـا بقـولهم : إن في بنـاءِ العـامِّ / ٥٨ ـ ب / على الخاصِّ ترك القول بالعموم .

قلنا : لا ، فإنا عملنا بالعموم وراءَ المخصوص .

وقولهم : إن الصيغة للاستيعاب .

قلنـا : إذا لم يقـم دليـلٌ على التـخصيص ، وههنـا قد قام ، وهـذا لأن التخصيصَ بيـانٌ يتصـل بالخطـاب ، فيظهر أن الخطاب بالعمومِ صَدَرَ متناولاً لما وراء المحل المخصوص .

فإن قالـوا : كيف ثبت اتصـال البيـانِ بشيء متقـدم على الخطـابِ ، ولوجاز هذا ؛ لجازَ الاستثناءُ متقدماً على المستثنى منه .

قلنا : وأي شيء يمنعُ من أنْ يكونَ بيانُ الخطاب وتخصيصه بسبب متقدم ؟ !

ألا ترى أن دليـلَ العقـلِ يجوزُ به تخصيصُ العمـوم ، وإن كان متقـدمـاً على العموم ، وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله .

وأمـا الاستثنـاء فكـلام تكلم به أهل اللغة ، وهم لم يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه .

وعلى أن عندنا يجوزُ ذلك ، وقد ذهب إليه كثيرٌ من الأصحابِ ، وسنبين وروده .

وأما الكلام الأخير الذي ذكره ففيما قدمنا جوابُ عنه ، وقد بينا ترجيحَ التناول في هذا الجانبِ ، والمرجوحُ لا يعارضَ الراجح بوجه .

ولم نستعمل في هذه المسألة بإيراد الأمثلة في المواضع التي أَجْمَعَ الفقهاء فيها ببناءِ العام على الخاصِّ ، لأنهم يقولون : قد ورد أيضاً بناءُ الخاص على العام ، وهو قولـه تعـالى : ﴿ كُتِبَ عليكم إذا حَضَـرَ أحـدَكُم المـوتُ إن ترك خيراً الـوصيـةُ للوالدين والأقربين بالمعروف ﴾ [١] فهذا خاص في الوالدينِ والأقربينَ ، ومع ذلك بني على عموم قوله : « لا وصيةَ لوارث » [٢] .

---

(١) البقرة/ ١٨٠ .　　(٢) مرَّ تخريجه ص/ ٢٩٣ .

الجواب عن هذا سهل ، والاعتماد على ما سبق ، والله أعلم .

★

تعارض خطابين كل منهما عام من وجه خاص من وجه

وأما إذا تعارض خطابان ، أحدهما خاصٌ من وجهٍ عامٌ من وجه ، والآخرُ عامٌ من وجه خاصٌ من وجه ، وتنافيا في الحكم الذي ابتني عليهما ؛ فلا بد من التوقف حتى يظهر المرجحُ .

وأمثالُ هذا كثيرة ، ويوجد في قوله ﷺ « مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فاقتلوه » وقد ورد في معارِضِهِ نهيهُ عليه السلام عن قتل النساء .

وأحدهما خاص في النساء ، عام في الحربيات والمرتدات .

والآخر خاص في المرتدينَ ؛ عامٌ في النساءِ والرجال .

فينبغي أن يطلب في هذا الموضع الترجيحُ لأحدهما على الآخر ، وقد ذكر الأصحاب وجوهاً من الترجيح ، سترِدُ من بعدُ بمشيئة الله تعالى .

فصل

ورود الشرط أو الاستثناء أو الصفة أو الحكم قيداً وراء العموم

وإذا ورد عقيبَ العمومِ تقييدٌ بالشَّرطِ ، أو باستثناءٍ ، أو صفةٍ ، أو حكمٍ ، وكان ذلك لا يَتَأَتَّى إلا في بعض ما تناوله العموم ، **فالمذهبُ** أنه لا يجبُ أن يكون المرادُ بالعمومِ تلك الأشياءَ فقط [(١)] .

وذهب بعضُ الأصوليين إلى التوقُّفِ [(٢)] ، وهو اختيارُ أبي الحسين البصري ، صاحب « المعتمد » [(٣)] .

ومثــال التقييــد بالاستثنــاء قولـه تعـالى : ﴿ وإنْ طَلَّقْتُمـوهُنَّ مِنْ قبـلِ أن تَمَسُّـوهُنَّ ، وقـد فَرَضْتُم لهنَّ فريضـةً ، فنصفُ مافرضتم ، إلا أن يعفون ﴾ [(٤)] ، وقـولـه ﴿ إلا أن يعفـون ﴾ يتنـاول الكبـيرةَ العاقلةَ ، وأول الآيةِ عامٌّ في الصغيرةِ والكبيرةِ ، والعاقلةِ / ٥٩ ـ أ / والمجنونةِ .

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى : ﴿ ياأيها النبيُّ إذا طلقْتُم النِّساءَ فطلقوهنَّ لعــدتهن ﴾ [(٥)] إلى أن قال : ﴿ لا تَدْريْ لَعَـلَّ الله يُحْدِثُ بعـد ذلـك أمـراً ﴾ ، يعني : الــرغبـة في مراجعتهن ، وهـذا خاص في الـرجعيـة ، وأول الآيـة عام في الرجعية والبائنة .

---

(١) وهو اختيار القاضي عبد الجبـار من المعتزلـة كما قـاله البصري في المعتمـد ١/٣٠٧، وعـزاه ابن السبكي في رفع الحـاجب (٢/ق ٢٤ ـ أ) إلى الأكثريـة من أصحابنـا، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وانظر الإحكام (٢/٤٨٩).
وقد عنون لها بعض الأصوليـين كالآمـدي، وابن الحاجب وغـيرهما بقـولهم: «رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص».

(٢) وهو اختيار إمام الحرمـين في «البرهـان» والرازي في «المحصـول» وعزاه ابن السبكي لأكثر الحنفية، وانظر رفع الحاجب (٢/ق ٢٤ ـ أ)، والإحكام ٢/٤٨٩.

(٣) انظر المعتمد ١/٣٠٦.

(٤) البقرة/ ٢٣٧.

(٥) الطلاق/١.

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى : ﴿ والمطلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثلاثة قروء ﴾ [1] ثم قال : ﴿ وبعولتُهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهنَّ في ذلكَ إنْ أرادوا إصلاحاً ﴾ [1] ، وهذا لا يكون إلا في الرجعية أيضاً ، وأول الآية عام في البائنة والرجعية .

ومثال الشرط قوله تعالى : ﴿ واللائي يَئِسْنَ من المَحِيْضِ من نسائِكُمْ إن ارتَبْتُمْ فعِدَّتُهُنَّ ثلاثةُ أشهرٍ واللائي لم يَحِضْنَ ﴾ [2] ، فقوله تعالى : ﴿ إن ارتبتم ﴾ [3] خاص ، وقوله : ﴿ واللائي يئسنَ من المحيضِ من نسائكم ﴾ [4] عام ، والتقدير : واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدَّتُهُنَّ ثلاثةُ أشهرٍ إن ارتبتم ، فالأول على عمومه ، وإن تعقبته بشرط يخص البعضَ دون البعضِ .

ووجه ماذكرنا أنَّ اللفظَ العامَ يجب إجراؤه على عمومه إلّا أن يَضطرنا شيءٌ إلى تخصيصه .

وكونَ آخر الكلامِ مخصوصاً ؛ لا يضطر إلى تخصيص أوله .

فإن ادّعى المخالفُ لهذا ضرورةً ، وقال : إن الكنايةَ ترجع إلى جميع ماتقدم ، لأن قوله تعالى : ﴿ إلا أن يعفونَ ﴾ [5] ، معناه : إلا أن يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ، ولو أن الله تعالى صرح بذلك ؛ دَلَّ بذلك أن النساء المذكوراتِ في أول الكلام هنَّ اللواتي يصح منهن العفو .

ألا ترى أن من قال : « من دخلَ الدارَ من عبيدي ضربته إلا أن يتوبوا» انصرف ذلك إلى جميع العبيد ، وجرى مجرى أن يقول : « إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار » .

والجواب أن هذا كلَّه لا يوجبُ ضرورة ، لأن الضرورةَ المخصصة هي وجود التنافي بين ظاهر العمومِ وبين الدليل المخصص ، ومعلومٌ قطعا أنه لا ضرورةَ في

---

(1) البقرة/ ٢٢٨ .
(2) الطلاق/ ٤ .
(3) الطلاق/ ٤ .
(4) الطلاق/ ٤ .
(5) البقرة/ ٢٣٧ .

مثـل هذا في مسألتنـا ، لجوازِ أن يريـد المخـاطبُ الاستيعـاب من أول الآية ، ثم يعقبه باستثناءٍ أو صفة تختص ببعض من أريد بالاستيعاب ، وهذا غيرُ ممتنع بوجه ما ، فلم تثبت المنـافـاةُ ، وإذا لم تثبتِ المنـافاةُ بطلَ التخصيص ، وأُجْرِيَ الكلامُ الأول على عمومه .

وقـد قال من يقـول بالـوقف : إن هذا العمـومَ المتقـدم يقتضي الاستغـراقَ ، فظاهرُ الكناية يقتضي الرجوعَ إلى كل ما تقدم ، فليس التمسُّكُ بظاهرِ العموم ، والعـدولُ عن ظاهـر الكنـاية بأولى من التمسكِ بظاهرِ الكناية والعدول عن ظاهر العموم ، وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر ، وجب التوقف .

والجــواب عن هذا بالطـريق الـذي سبق ، وهـذا لأن اللفـظ الأول ظاهـر في العموم ، وما نرى لما ذكروا من الكنايةِ ظاهراً يمكن التوقفُ في ظاهرِ الأول به .

مسألة

الإضمار في المعطوف على ماتعدد الإضمار فيه

المعطوفُ لا يجب أن يضمر فيه جميعُ ما يمكنُ إضمارُهُ ، مما في المعطوفِ عليه ، بل إنما يُضمر فيه مما في المعطوفِ عليه بقدر ما يفيد ويستقل به [1] .

وعند أصحاب أبي حنيفة يضمرُ فيه جميعُ ما سبق ، مما يمكن إضماره [2] .

ومثال هذا : الاستدلال / **٥٩ ـ ب** / بقوله ﷺ : « لا يُقْتَلُ مؤمن بكافرٍ ، ولا ذو عَهْدٍ في عهده » [3] .

فعندنا يضمرُ ولا يقتل ذو عهدٍ في عهده ، على معنى المنع من القتل ، **وعندهم** يضمرُ ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر .

فعلى هذا قالوا : إن الكافرَ الذي لا يُقْتَلُ به ذو العهد هو الحربي ، فيكون قوله : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ المراد به : الحربي .

واستدل من ذهب إلى هذا فقال : إن النبي ﷺ قال : « لا يقتل مؤمن بكافر » وعطف على ذلك قوله : « ولا ذو عهد في عهده » ، وحُكمُ العطفِ حكم المعطوفِ عليه ، وجب أن يكون معناه : ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ، ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمي ، ولا يقتل بالكافر الحربي ، فكان قوله : « لا يقتل مؤمن بكافر » معناه : بكافر حربي .

لأن المضمرَ في المعطوفِ ؛ هو المظهرُ في المعطوفِ عليه ، فإذا كان المُضْمر في المعطوف مخصوصاً في الحربي ، فيجب أيضاً تخصيصُ المعطوفِ عليه بالحربي .

---

(١) هذا هو مذهب الجمهور من المتكلمين، نص عليه أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣٠٨، والآمدي في الإحكام ٢/٣٧٦، والرازي في المحصول ٣/٢٠٥.
وانظر التنقيح للقرافي ص/١٩١، وجمع الجوامع ١/٤٢٤ بناني.

(٢) انظر فواتح الرحموت ١/٢٩٨ وتيسير التحرير ١/٢٦١ .

(٣) رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، وانظر تلخيص الحبير ٢/٣٣٦.

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن الكلام يفيدُ ويستقل بإضمارنا قوله : ولا يقتل ، فلا يزاد عليه ، لأن الإضمار لا يقف على مايَسْتقلُ به الكلام ، بل يُضْمر فيه جميع ماسبق .

ألا ترى أن الإنسان لو قال : لا يُقْتل اليهودُ بالحديد ، ولا النصارى ، كان معناه : ولا يقتلُ النصارى بالحديد ، ولا يقتصر فيه على إضمارِ القَتْلِ فقط ، وإن كان يستقل به .

وكذلك لو قال رجل لغيره : لا تَشْترِ اللحمَ بالدراهم الصحاحِ ، ولا الخبزَ ، كان معناه : ولا تشتر الخبزَ بالدراهم الصحاح .

وإنما كان كذلك ، لأن العطف يفيدُ اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوفِ عليه .

وحكمُ المعطوفِ عليه في المثالِ الأولِ المنعُ من القتل بالحديد ، لا المنع من القتل أصلاً .

وفي المثال الثاني ، حكم المعطوف عليه هو المنعُ من شراء الخبزِ بالدراهم الصحاح ، لا المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق ، لأن المنع من الشراء على الإطلاق غير مذكور ، فلا يتصور فيه مشاركة ، كذلك ههنا ، المنعُ من القتل ابتداء غير مذكور ، فلا يتصور المشاركة فيه .

ودليلنا في أن المعطوف إنما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده ، وهذا لأن فَقْد استقلاله ، وَعَدَمَ فائدته ، أوجبَ الإضمارَ ، فلا يجب من الإضمار إلا قدر ما يستقل به ويفيده .

ومعلوم أن قوله : « ولا ذو عهد في عهده » يَسْتقل ويفيد بإضمارنا : ولا يقتل ، فلا يزادُ عليه ، لأنه تكون الزيادة إضماراً من غير حاجة إلى الإضمار .

ويدل عليه أنا إذا أضمرنا الكافر في قوله : ولا ذو عهد في عهده ، حتى يكون معناه : ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ، ثم وجب بدليلٍ أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربي ، لم يجب أن يكون قوله : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ مخصوصاً في الحربي .

ألا ترى أن النبي ﷺ لو صرح وقال : لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد

/ ٦٠ - أ / في عهده بكافر ، ثم علمنا بدلالةٍ أنَّ ذلك مخصوصٌ في الحربي ؛ لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصاً في الحربي .

فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول : لا يقتل مؤمن بكافر بحال ، ومعنى الثاني : ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ، ثم قام الدليل أن المرادَ من الكافر في قوله : « ولا ذو عهد في عهده » ؛ كافر حربي ، وهذا غيرُ مستنكرٍ ، ولا مُسْتَبْدَعٍ ، فجاز الحمل عليه ، كما يجوز إذا أظهر وقام الدليل .

قالوا : إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه ، وحَكَمُهُ هو الذي عناه المتكلم بلفظه وأراده ، دون ما لم يَعْنه ، فلو كان الكافر المذكورُ في المعطوف عليه عاماً ، وفي المعطوف خاصاً ، لم يجعل العطف مفيداً اشتراكهما فيما قصده المتكلم ، لأنه قصد بأول الكلام العمومَ ، وبآخره الخصوص .

قالوا : وليس كما لو أظهر وقام الدليل ، لأن الثاني يصير بمنزلة كلامٍ مبتدأ ، وههنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ ، لأنه غير مستقل بنفسه .

واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرناه في دليلهم .

والجواب أن الواوَ يوجبُ العطفَ في اللفظ ، وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين في قوله : « لا يقتل » وإذا اشتركا في هذا اللفظ ؛ أفاد العطفُ فائدتَهُ من الاشتراك ، ثم بعد ذلك يكون الحُكْمُ بحسب ما يقوم عليه الدليل ، وصار هذا كما لو أظهر قوله : « ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر » ثم قام الدليل أن المراد بالكافر في قوله : « ولا ذو عهد في عهده » هو الحربي ، فلا يوجِبُ ذلك أن يكون المرادُ : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ هو الحربي ، فقد جاز هذا الاختلافُ مع وجود الواو العاطفة ، وكان العطف مفيداً للاشتراك في قوله : « ولا يقتل » وإن اختلف الاختلاف الذي ذكرناه .

وقوله : إن ذلك مبتدأ .

قلنا : إنما جعله مبتدأ لأنه يستقل بنفسه ، وههنا إذا أضمرنا مما سبق قوله : لا يقتل ، قد استقل ، فلا معنى لإضمار الزيادة .

فإن قيل : المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما في الحكم الذي قصده ، دون العطف .

قلنا : ولِمَ ؟ وهل الخلاف إلا في هذا . . ؟ ! فعندنا : يجوز أن يكون قصده اشتراكهما في اللفظ المذكور دون الحكم المقصود .

فإن قيل : كيف يُقْصَدُ لفظٌ بلا معنى ؟

قلنا : صح القصد إلى الاشتراك في اللفظ ، وصار بمنزلة المصرح به ، ثم كلُّ يفيدُ فائدةً ، وهذا لأن كلا الكلامين لم يخل عن فائدة .

ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال : إن الكلام كان يكون صحيحاً على ماذكروا ؛ أن لو قال : « ولا ذو عهد » واقتصر عليه ، فلما قال « في عهده » وجب أن تفيد هذه الزيادةُ فائدةً مجددة ، وليس ذلك إلا المنع من قتله ابتداءً لعهده .

ونظير هذا ، أن لو قال القائل : لاتقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصارى في الأشهر الحرم ، كان معناه : لاتقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصارى / ٦٠ - ب/ في الأشهر الحرم أصلًا ، ولايكون معناه : ولايقتلوا النصارى في الأشهر الحرم بالحديد ، ببينة أنه لو قال بدل قوله : « ولا ذو عهد في عهده » ولا رجل في عهده ، لاقتضى أن لايقتل رجل في عهد بحال ، فيكون قوله : « في عهده » يفيد فائدة مجددة ، كذلك في قوله : « ولا ذو عهد في عهده » يكون المعنى هذا أيضاً .

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جداً ، وهذا الذي قلناه غاية الوسع ، وتمشيته ممكنةٌ ، والكلامُ الذي ذكرناه من قبلُ أحسنُ في التمشية ، وقد ذكرنا في الخلافياتِ أن الخبرَ قد صح وروده مطلقاً برواية علي رضي الله عنه [1] ، من غير هذه الزيادة ، واحتججنا به في مسألة قتل المسلم بالذمي ، وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلناه ، والله أعلم .

---

(١) رواه البخاري في الديات وغيره، وأبو داود والترمذي والنسائي، إلا أنه روي عن علي أيضاً مع الزيادة أخرجه أبو داود ٤٥٣٠ في الديات، والنسائي ٨/ ٢٤ في القسامة، وانظر فتح الباري ١٢/ ٢٣١ ، وشرح السنة للبغوي ١٠/ ١٧١ .

فصل

العموم في سياق المدح أو الذم

إذا خرج الخطابُ في العمومِ مخرجَ المدحِ أو الذم [1] كقوله تعالى : ﴿ قَدْ أفلحَ المؤمنونَ ، الذينَ هُمْ في صلاتهم خاشِعون ﴾ [2] إلى قوله : ﴿ لفروجهم حافظونَ إلا على أزواجهم أو ما ملكتْ أيمانُهُمْ فإنَّهُمْ غيرُ ملومين ﴾ [2] فعمومُ هذا يقتضي مدحَ كلِّ مَنْ حَفِظَ فَرْجَهُ إلا على زوجته أو ما ملكت يمينُهُ ، ويدلُّ أن من وطىءَ زَوْجَتَهُ ، أو ماملكت يمينُهُ لم يكن مذموماً .

فهل يصح دعوى العموم في هذا ، أو لا ؟ .

اعلم أنه لا خلافَ على المذهبِ أنه إذا عارضَ هذا اللفظَ خطابٌ عامٌ لم يُقْصَدْ به المدحُ أو الذم ؛ فإنه يَخُصُّهُ ويقصِرُه على المدح والذم ، ولا يحمل على عمومه ، بل يُقضى بعموم ذلك الخطاب عليه .

ومثل هذا ماقلناه في قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عليكم أُمَّهاتُكُمْ وبناتُكُم ﴾ [3] فهذه الآية قُصِدَ بها بيانُ الأعيان المحرمات ، دون العَدَدِ .

وقوله : ﴿ فانكحوا ماطابَ لكم من النِّساءِ ﴾ [4] قُصِدَ بها بيانُ العَدَدِ ، وظاهرها يقتضي إباحة العدد المذكور ، سواء كان من الأعيان المحرمات ، أو من غيرِهِنَّ ، إلا أنا قضينا بتلك الآية ، التي قصد بها بيان الأعيان المحرمات ، على الآية الأخرى التي لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات ، وإنما قصد بها بيان العدد ، وكذلك هذا مثله .

وأما إذا تجرد اللفظُ الواحِدُ على سبيلِ المدحِ أو الذم ، ولم يعارضه لفظ آخر ،

---

(١) ليست هذه المسألة مقصورة على المدح والذم فقط، بل هي عامة في كل ما سبق لفرض، كما ذكره ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٣٥ ـ أ).

(٢) المؤمنون/ ١ ـ ٥ .

(٣) النساء/ ٢٣ .

(٤) النساء/ ٢ .

فهل يصح ادعاء العموم فيه ، أم لا ؟.

اختلف أصحابنا في ذلك .

فمنهم من قال : لا يصح ادعاءُ العموم ، بل يُقْتَصَرُ على بيانِ المدح والذم فحسب ، لأنه إنما قصد به مدح من حفظ فرجه ، وذمه إذا لم يحفظه ، لا أنَّه قَصَدَ به بيان الحكم حتى يدعي عمومه [1] .

والمذهب الصحيح أنه يصحُّ ادعاءُ العمومِ في ذلك [2] .

فعلى هذا ، يصح ادعاءُ العموم في هذه الآية التي ذكرناها .

ويصح أيضاً ادعاءُ العمومِ في قوله تعالى : ﴿ والذينَ يكنزونَ الذَّهَبِ والفِضَّةَ ولا ينفقونها في سبيل الله ﴾[3]، وإن كان يُقْصد بالآيةِ الذمُّ لمن كنز المال .

والدليل على صحة دعوى العموم في ذلك ماروي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال في الأختين المملوكتين : « أَحَلَّتْهُما آيةٌ ، وَحَرَّمَتْهُما آيةٌ » [4] وعني بآية التحليل قوله تعالى : ﴿ إلا على أزواجهم / ٦١ ـ أ / أوماملكتْ أيمانهم ﴾ [5] فقد حمل

---

(١) وقد نسبه الآمدي في الإحكام ٢/٤٠٦، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٧ والمختصر، وابن الهمام في التحرير ١/٢٥٧ تيسير التحرير، للإمام الشافعي، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٣٤ ـ أ) معقباً عليه: وهو وجه ضعيف في المذهب نقله الجلائي عن القفال، والثابت عن الشافعي الصحيح من مذهبه العموم اهـ.
وقد أحسن أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣٠٢ إذ قال: اعلم أن بعض الشافعية يمنع من عموم. . . الخ.
وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٩٣ لتقف على مزيد تفصيل في المذاهب في المسألة.

(٢) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/١٩٣ واللمع ص/١٥، والبصري في المعتمد ١/٣٠٢، والآمدي في الإحكام ٢/٤٠٦ ومنتهى السول ٢/٤٠، وابن الحاجب في المختصر والمنتهى ص/٢٨٧، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/٤٢٢ بناني وهو مذهب الجمهور.

(٣) التوبة/ ٣٤.

(٤) رواه مالك في الموطأ ٢/٥٣٨ باب ما جاء في كراهية إصابة الأختين، والدارقطني في السنة باب المهر من كتاب النكاح رقم ١٣٥ .

(٥) المؤمنون/ ٥ .

الآية على العموم ، مع أن القَصْدَ كان هو المدح لمن حفظَ فرجَهُ عن الحرام .

لأن اللفـظ إذا ورد عامـاً ، فإنـه يحمل على عمومه ، ولا يُخَصُّ إلا بما يعارضه وينـافيـه ، فأمـا الـذي يماثله ولا ينـافيه فلا تُخَصَّصُ الآيةُ به ، وليس بين الخطاب العام ، وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة ، فبطل تخصيصُه به ، ووجبَ حملُ اللفظِ على عمومه ، ببينةِ أن المدح إنما كان مقصوداًبالآية ، أو الذم ، لأنه مذكورٌ فيها ، وهذه العلة قائمةٌ في العمومِ ، لأن اللفظَ عامٌ ، والعمومُ مذكور ، فوجب كونُه مقصوداً ، وليس يمنع القصدُ إلى ذَمِّ من كنز الذهبَ والفضةَ من القصدِ إلى عمومِ ذَمِّ كل من كنزهما .

فصل

التخصيص بالدليل المتص

هذا الـذي ذكـرنـاهُ هو بيـانُ تخصيصِ العمـومِ بالـدليـلِ المنفصـلِ ، فأمـا تخصيصُ العموم بالدليلِ المُتَّصِلِ فنقول :

الدليلُ المتصل أربعة : استثناء ، وغاية ، وشرط ، وتقييد .

فأمـا تخصيصِ العمـوم بالاستثنـاءِ فاعلم أنَّ الاستثنـاءَ هولفظٌ على صيغةٍ إذا اتصل بالكلامِ أخرجَ منه بعضَ ما كانَ داخلاً فيه .

وقد حَدَّهُ بَعضُ المتكلمين بأنه : إخراجُ جزءٍ من كل .

والأول أحسنُ .

وهو مأخوذٌ من قولهم : ثَنَيْتُ زيداً عن رأيه ، إذا رددتَهُ عنه ، وتقولُ : انثنيتُ عما كنت عليه ، إذا رددتَ نفسك عن شيء كنت عليه .

وثنيتُ العودَ إذا رددته عن عِوَجِه .

وثني الثوب : ما عطف وكف من أطرافه [(١)] .

اتصال المست بالمستثنى م

ولا يصلُحُ الاستثناءُ إلا إذا اتصل بالمستثنى منه [(٢)] ، فإذا انفصلَ منه بطل حكمه .

وهو قولُ كافةِ أهلِ اللغة ، وجمهورِ أهل العلم ، وليسَ يُعْرفُ فيه خلافٌ ، إلا ما حكي على جهـةِ الشـذوذِ عن ابن عبـاس ، أنه جَوَّزَهُ منفصلاً ، وأجراهُ مُجْرى بيـانِ المجمـلِ ، وتخصيصِ العمـومِ ، وَقَيَّدَ زمانَ الجوازِ بِسَنَةٍ [(٣)] ، فإن استثنى

---

(١) في الأصل «أطرف».

(٢) أي عادة، فلا يضر طول الكلام المستثنى منه، ولا يضر النفس والسعال.
وشرط الاتصال هذا الذي ذكره ابن السمعاني مما نقل في الإجماع، كالإمام الغزالي في المستصفى عن أهل اللغة، والبيضاوي في المنهاج عن الأدبـاء، والبزدوي في أصـوله عن الفقهاء، وهذا الإجماع وإن كان فيه نظر لمخالفة ابن عباس إن صحت، إلا أن يكاد يكون إجماعاً ، وكما قال ابن السمعاني هنا: لا يعرف فيه خلاف.

=

(٣) في المروي عن ابن عباس ثلاثة أقوال: .

بعدها بَطَلَ .

وعن بعض التابعين أنه جَوَّزَه في المجلسِ ، ولم يُجَوِّزْ إذا فارقَ المجلس [1] ، وقيل : إنه قولُ الحسنِ [2] ، وطاووس [3] . . . .

= الأول: هذا الذي ذكره ابن السمعاني.
والثاني: أنه يصح الاستثناء إلى شهر، وهو الذي نقله الآمدي وابن الحاجب.
والثالث: وهو أنه يصح أبداً، وهو ظاهر كلام الغزالي في المنخول والمستصفى، والشيرازي في اللمع. والبصري في المعتمد.
وانظر الإحكام ٢/٤٢٠، والمنتهى ص/٩١، والمنخول ص/١٥٧، والمستصفى ٢/١٦٥، واللمع ص/٢٢، والمعتمد ١/٢٦١، والإبهاج ٢/٨٩، ونهاية السول ٢/٨٩، وكشف الأسرار ٣/١١٧، والمحصول ٣/٣٩، والبرهان ١/٣٨٢.
وسنتكلم عن رده في آخر الموضوع، عندما يعرض له ابن السمعاني.

(١) هذا وفي المسألة مذاهب أخرى:
الأول: ما روي عن سعيد بن جبير وهو أنه يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر، جمع الجوامع (٢/١١) بناني.
الثاني: ما روي عن مجاهد أنه يجوز انفصاله إلى سنتين، جمع الجوامع (٢/١١) بناني.
الثالث: يجوز انفصاله ما لم يأخذ في كلام آخر. جمع الجوامع (٢/١١) بناني.
الرابع: يجوز انفصاله بشرط أن ينوي في الكلام، حكاه الآمدي عن بعض أصحاب مالك، قال: ويكون المتكلم متديناً به فيما بينه وبين الله. الإحكام (٢/٤٢١).
الخامس: يجوز انفصاله في كلام الله، حكاه الآمدي عن بعض الفقهاء، الإحكام (٢/٤٢١).
وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للإسنوي ص/٣٨٩ بتحقيقنا.

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار، أبو سعيد البصري، من كبار التابعين مات سنة عشر ومائة.
(العبر ١/١٣٦، شذرات الذهب ١/١٣٦، الميزان ١/٤٨٣، التذكرة ١/٧٠، وفيات الأعيان ١/٣٥٤، تقريب التهذيب ١/١٦٥.

(٣) هو الإمام أبو عبد الرحمن، طاووس بن كيسان الخولاني، أحد أعلام التابعين، سمع ابن عباس، وكان يدخل عليه مع خواص الناس، توفي بمكة حاجاً سنة ست ومائة.
(وفيات الأعيان ٢/٥٠٩، طبقات ابن سعد ٧/٥٣٧، التذكرة، صفة الصفوة =

وعطاء [1] .

وحسبك في الدليل اتفاق أهل اللغةِ ، أن المنفصل لا يكون استثناء .

وأيضاً : فإنه غير مفهومٍ ، لأن من قال : رأيت بني تميم ، ثم قال بعد شهر أو سنة : إلا زيداً ؛ لم يُفْهم منه الاستثناءُ ، وهذا لأن قوله : إلا زيداً ، أو إلا كذا ؛ كلام مبتور ، وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبرِ بالمبتدأ ، وكتعلق الجزاءِ بالشرط ، فإنما يفهم عند اتصاله بالأولِ ، ويُسْتَقْبَحَ مع انفصاله .

ولأنا لو جوزناه منفصلاً ؛ لم يوثَقْ بيمين ، ولم يَقَعْ طلاقٌ ، ولا عِتاقٌ على وجه الثباتِ ، وكذلك لم ينعقد عَقْدٌ على هذا الوجه ، وهذهِ طامةٌ كبيرة ، ومَخْرَقَةٌ عظيمة .

وأما قول ابن عباس فلا يكون حجةً مع مخالفة أهلِ اللغة ، ولعل الآفةَ من الراوي ، والخطأ من الناقلِ [2] .

= ٢/١٦٠، حلية الأولياء ٣/٤، تهذيب التهذيب ٨/٥، العبر ١/١٣٠، العقد الثمين ٥/٥٩).

(١) هو الإمام أبو محمد عطاء أبي رباح المكي، مولى قريش، كان فقيه الحجاز، قال الأوزاعي: مات عطاء يوم مات، وهو أرضى أهل الأرض عند الناس، توفي في رمضان سنة ١١٤هـ.
(العبر ١/١٤٣، شذرات الذهب ١/١٤٧، وفيات الأعيان ٢/٤٢٢، طبقات الشيرازي ص/٤٤، التذكرة ١/٩٨).

(٢) وهذا الذي نقل عن ابن عباس، ليس بصحيح عنه، كما أشار إليه ابن السمعاني هنا، وهو إما كذب عليه، أو أنه مؤول.
قال الغزالي في المنخول ص/١٥٧ : والوجه تكذيب الناقل، فلا يظن بابن عباس ذلك، أو يقال: أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك، فقد نقول: إنه يدين، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه، يقبل منه إبداؤه أبداً، وقيل: إنه أراد به في استثناءات القرآن اهـ.
وذكر قريباً من هذا في المستصفى، وبمثل هذا أجاب الشيرازي في اللمع ص/٢٢.
أما القرافي، فقد أخرج ابن عباس من هذا الخلاف مطلقاً، وجعل خلافه في التعليق على مشيئة الله خاصة، كمن حلف، وقال: إن شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها، قال: ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقولن =

فصل

تقدم المستثنى وتأخره

ويجوزُ إذا اتصلَ بالكلامِ ، سواءً تقدم عليه ، أو تأخرَ عنه ، أو تخلله .

فنقولُ إذا تقدم : رأيتُ إلا زيداً جميعَ / ٦١ ـ ب / بني تميم .

كما تقـولُ إذا تأخـر : رأيتُ بني تميمٍ إلا زيـداً ، ومنه قول حسانَ بنِ ثابت [(١)] رضي الله عنه :

القـومُ إلْبٌ علينـا فيـكَ ليس لنـا   إلا السيـوف وأطـراف القنا وزر[(١)]

فقـد استثنى السيـوفَ والقنـا من الـوَزَر ، وتقـديرُهُ : ليس لنا وزر إلا السيوفَ وأطرافَ القنا .

ونظير هذا قول الكميت [(٢)] :

ومــاليَ إلا آلَ أحمــدَ شيــعــةٌ   ومــاليَ إلا مشـعْـبَ الحق مَشْعَبُ

وتقديره : مالي شيعةٌ إلا آلَ أحمد ، ومالي مشعبٌ إلا مَشْعبَ الحق .

= لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت﴾ قالـوا : المعنى : واذكر ربك إذا نسيت قول إن شاء الله ، فقـل بعد ذلـك ، ولم يخص وقتاً ، كـما نقله ابن السبكي في الإبهاج ٢ / ٩٠ .

(١) البيت ليس لحسان ، وإنما هو لكعب بن مالك يخاطب بـه النبي ﷺ ، وقد نسبـه إليه التبريزي في سقط الزند ص/٦٥٠ ، كما نسبه إليـه الغزالي في المنخـول ص/١٥٦ ، وانـظر الإنصـاف ص/١٧٧ ، وابن يعيش ٢ /٩٧ ، والكـامـل للمــبرد ١ /٢٤٥ ، والمقتضب له ٤ /٣٩٧ .

(٢) انظر الهاشميات ص/٣٦ ـ ٥٥ .

فصل

استثناء أكثر الجملة

ويجوز أن يخرجَ بالاستثناءِ أكثرُ الجملة وأقلها [1] .

وقـد شَذَّ بعضُ أهـل اللغةِ [2] فمنع من استثناءِ أكثرها ، واختاره الأشعريُّ ، وقيل : إنه قولُ أحمدَ بن حنبل .

وقال : من ذهب إلى هذا : إنه يستقبح أن يقولَ الرجل : لفلانٍ علي ألفٌ إلا تسع مائة وتسعة وتسعين ، والاستقباحُ يمنعُ من الاستعمالِ ، والمتروكُ استعماله متروكٌ .

بِبَيِّنَةٍ أن الاستثناءَ لاختصار الكلام ، أو الاستدراك ، ويبعد كلاهما في هذه الصورة .

---

(١) هنا مسائل يجب التنبيه عليها.

١ - اتفق العلماء على جواز استثناء الأقل، بلا خلاف.

٢ - يكاد يكون متفقاً عليه أن الاستثناء المستغرق للجملة باطل، إلا ما يرى عن بعضهم شذوذاً، وهو غير صحيح، لما يؤدي إليه من اللغو في الكلام.

٣ - اختلف العلماء في جواز استثناء النصف فما زاد عليه، فالجمهور على جوازه ما بقي من المستثنى شيء، منهم الشيرازي في التبصرة ص/١٦٨، واللمع ص/٢٢، والغزالي في المنخول ص/١٥٨، والمستصفى ٢/١٧٥، والآمدي في الإحكام ٢/٤٣٣، وابن الحاجب في المنتهى ص/٩١ والمختصر، والرازي في المحصول ٣/٥٣، والبيضاوي في المنهاج، وابن السبكي في الإبهاج ٢/٩٠ وغيره من كتبه، وغيرهم من الأئمة كثير مما لا داعي للإسهاب في ذكرهم.

(٢) وقد عزاه الشيرازي في اللمع ص ٢٢/١ للقاضي أبي بكر الباقلاني وعزاه في التبصرة لابن درستويه، وهو مذهب الفراء، لكن في الأكثر فقط كما قاله البخاري في الكشف ١٢٢/٢ ،ونقل الإسنوي في التمهيد ص/٣٩٥ عن المدخل لابن طلحة أن الفراء يجيز استثناء الأكثر، ومثل له بقوله علي ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعاً.

هذا في المسألة مذاهب أخرى ذكرناها في تعليقنا على التبصرة ص/١٦٨ فارجع إليها إن شئت.

ولأنه لو جازَ استثناءُ الأكثر ؛ لجاز استثناءُ الكل .

ولأن المستثنى فرعُ المستثنى منه ، ولا يجوزُ أن يزيدَ الفرعُ على أصله .

وهذا القول مدفوعٌ بالكتابِ واللسان والمعنى .

وأمـا الكتـابُ قولـه تعـالى : ﴿ قمِ الليـلَ إلا قليـلا ، نصفَه ، أو انقص منه قليلا ، أو زِد عليه ﴾ [1] ، وفي الزيادة على النصف استثناءُ الأكثر ، وبقاءُ الأقل .

ولأن الله تعالى قال في موضع : ﴿ إلا عبادَك منهم المخلصين ﴾ [2] ، وقال في موضـع : ﴿ إلا من اتبعَـكَ من الغـاوين ﴾ [3] ، فمرة استثنى المخلصين ، ومرة استثنى الغاوين ، ولا بد أن أحد العددين يكون أكثر .

وأما اللسان : فقول الشاعر :

أدوا التي نَقَصتْ تسعـين عن مائـةٍ ثم ابعثـوا حكـماً بالعقل حكاما [4]

وأمـا المعنى فهـو أن حَدَّ الاستثناء ماقلناه ، وذلك الحدُّ موجود في استثناء الأكثر والأقل على وجه واحد ، كالتخصيص .

فإذا جاز جريانُ التخصيص في أكثر ما دخل تحت العموم ، فكذلك الاستثناء .

وأما دعوى الاستقباح فغيرُ مُسَلَّمٍ ، وإنما هو استثناءٌ ، وليس باستقباح .

وأمـا استثنـاء الجميع فإنـما لم يجز ، لأنـه تخصيصٌ ، والتخصيص يجري في البعضِ لا في الكـل ، ولأن استثنـاء الكـل من كلامـه نقضٌ لكـلامه ، وإسقاطٌ لفائدته ، بخلاف استثناء الأكثر ؛ فافترقا .

والـذي قالـوا من الفـرع والأصـل ؛ فليس بشيء ، لأنهم إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به ، فيبطلُ بالتخصيص .

وعلى أن الفرعَ قد يزيدُ على الأصل ، بدليلِ الحِسِّياتِ ، والأمثالُ تكثُرُ .

---

(١) المزمل/ ٣.

(٢) الحجر/ ٤٠.

(٣) الحجر/ ٤٢.

(٤) ويرويه الأصوليون «بالحق قوالاً».

فصل

ألفاظ الاستثناء

وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولي على الكُلِّ استعمالاً هو كلمةُ إلاّ .

ثم يليها مايَقِلُّ استعمالُهُ ، وهو سوى ، وعدا ، وحاشا ، وخلا ، وجميعها في حكم الاستثناءِ سواءٌ .

مسألة

الاستثناء من غير الجنس

اختلف أهلُ اللغة ، وأهل الفقهِ في الاستثناء من غير الجنس [(١)] .

فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظِ والمعنى / ٦٢ - أ / جميعاً ، وهو قول كثيرٍ من أصحاب الشافعي ، وهؤلاء جعلوه لغواً .

وقالت طائفة : يجوزُ الاستثناءُ من غير الجنس لفظاً ومعنى .

وقال بعضهم : يصح من طريق المعنى دون اللفظِ ، إذا كان معنى الجنسين يتفقان من وجه ، فيكون الاستثناء على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس ، لا إلى اللفظ المختلفِ ، فتقولُ : لفلان علي ألفُ درهم إلا ديناراً ، فيستثنى من الألف بقيمة الدينار .

---

(١) خلاصة القول في هذه المسألة: أن الاستثناء من غير الجنس كاستثناء الدنانير من الدراهم في قولنا: علي ألف درهم إلا ديناراً، واستثناء الحمير من الإنس، وما شابه هذا هل هو جائز أم لا؟ وعلى القول بالجواز، هل هو حقيقة أم مجاز؟ فالأكثرون على أنه جائز، وبعد الجواز على أنه مجاز.

والمسألة مفروضة بين الشافعي وأبي حنيفة رحمها الله، كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين في البرهان، فالشافعي قال بالجواز على تقدير المعنى، وأبو حنيفة على المنع، إلا أنه أجاز استثناء المكيل بعضه من بعض وإن اختلفت الأجناس رداً إلى تأويل الشافعي والله أعلم.

وانظر البرهان ١/٣٩٧، والمنخول ص/١٥٩، والمستصفى ٢/١٦٩، والمعتمد ١/٢٦٢، والإحكام ٢/٢٢٤، واللمع ص/٢٢، والتبصرة ص/١٦٥، والمنتهى لابن الحاجب ص/١٢٠، ورفع الحاجب (١/ق ٤٣٨ - ب)، ونهاية السول ٢/٨٨، والمحصول ٣/٤٣، وتيسير التحرير ١/٣٠١، وفواتح الرحموت ١/٣٢٦.

وهذا القول هو الأولى [1] بمذهب الشافعي رحمه الله ، وهو قول المحققين من الأصحاب .

واحتج من جوزه على الإطلاق بقوله تعالى : ﴿ فسجدَ الملائكةُ كُلُّهم أجمعونَ إلا إبليسَ ﴾ [2] .

وقال : وإبليسُ لم يكن من الملائكة ، بدليل قوله تعالى : ﴿ إلا إبليسَ كان من الجِنِّ ﴾ [3]

وتعلق أيضاً بقوله تعالى : ﴿فإنَّهُمْ عدوٌّ لي إلا ربَّ العالمين ﴾ [4] ، وبقوله تعالى : ﴿ لايسمعونَ فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاما ﴾ [5] ، وبقوله تعالى : ﴿ مالهم به من عِلمٍ إلا اتباعَ الظَّنِّ ﴾ [6].

وتعلقوا بقول النابغةُ في القصيدة المشهورة [7] :

وقفتُ فيها أصيلا لا أسائلها ... أعيتْ جواباً وما بالرَّبْع من أَحَدِ

إلا أواريَّ لأياً ما أبيّنها ... والنُّؤْيُ كالحوضِ بالمظلومةِ الجَلَدِ

وقال غيره [8] :

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ ... إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ [9]

فاستثنى الأواريَّ في الأول من قوله : « وما بالربع من أحد » ، وفي الثاني

---

(١) بل هو مذهبه، وعليه جماهير أصحابنا، ويكاد يكون متفقاً عليه.

(٢) الحجر/ ٣١.

(٣) الكهف/ ٥٠.

(٤) الشعراء/ ٧٧.

(٥) الواقعة/ ٢٦.

(٦) النساء/ ١٥٧.

(٧) **انظر ديوانه ص/ ٣٠ (وفيه كي أسائلها) وهو المحفوظ.**

(٨) هو جران العود، عامر بن الحارث، وانظر الشعر والشعراء ٢/٦٩٦، والخزانة ٤/١٩٧ - ١٩٩.

(٩) البيت من شواهد الكتاب ١/١٣٣ و٣٦٥، وانظر شواهد الكتاب للأستاذ راتب النقاخ ص/١٠٢، والشواهد للعيني بهامش الأشموني ٣/١٤٧، والخزانة ٤/١٢١.

استثنى اليعافيرَ : وهي الظباءُ ، والعيسَ : وهي الإبلُ - من الأنيس .

وحكى سيبويهِ عن العرب : ما رأيتُ اليومَ أحداً إلا حماراً أو ثوراً .

وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهرة .

وقالوا : الدليلُ عليه أن الاستثناءَ إخراجُ بعض ما دخل في الجملة ، وغيرُ الجنسِ غيرُ داخل في الجملة ، فلا يصح استثناؤهُ منها ، لأن غيرَ الداخِلِ لا يتخيل استخراجه ، كما أن غيرَ الخارجِ لا يتخيل إدخاله .

ولأنه أحد ما يُخَصُّ به العام ، فلم يصح فيما لم يدخل في العموم ، كالتخصيص بغير الاستثناء .

ولأنه يقبح أن يقول : جاءني الناسُ اليومَ إلا الكلاب ، أو رأيت الحمير إلا الناسَ ، ومن قال هذا من أهل اللغة كان مُلْغِزاً في الخطابِ ، عادلاً عن سنن الصواب .

وهذا لأن الاستثناء مع المستثنى منه يُكَوِّنُ صِحَّتَها[1]

وارتفاع أحدهما بالآخر بنوع من التمانع والتدافع ، ولهذا يقال : إن الاستثناء من النفي إثبات ، ومن الإثبات نفي .

وإنما يتصور التمانعُ والتدافعُ والتنافي في الجنسِ الواحدِ ، لأنَّ اللفظَ الأولَ يُدْخِلُه ، والثانيَ يخرجه ، فيقع التنافي ، فأما في غير الجنس ، فلا يتصور هذا ، فإن اللفظ الأول إذا لم يتناوله بالإدخال ؛ فلا يكونُ الثاني مخرجاً ، ولا يقع التنافي والتمانع ، فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس .

وأما الذي تعلقوا به ، أما الآية الأولى / ٦٢ - ب / فالصحيح أن إبليسَ كان من الملائكة ، ولهذا تناوله الأمرُ بالسجود ، ولو لم يكن من الملائكة ؛ لم يتناوله الأمر بالسجود .

وأما قوله تعالى : ﴿ كان من الجِنِّ ﴾[2] ؛ فقد قيل : كان من قبيلةٍ من الملائكةِ يُسَمَّونَ الجن .

---

(١) أي يكون صحة الجملة والله أعلم.

(٢) الكهف/ ٥٠.

وعلى أن جميع مانقلوه هو على طريق المجاز ، والكلام في الحقيقة .

أما المذهب الثالث ، وهو : الاستثناء من طريق المعنى ؛ فهو المختار على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وليس فيه نفي ما قلناه : إن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة .

لأن هذا الذي ادعيناه راجع إلى اللفظ ، وهو على ماذكرناه .

وإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى ، وسبب جوازه اتفاق معنى الجنسين من وجه ، فيصير الاستثناء راجعاً إلى المعنى المتجانس ، لا إلى اللفظ المختلف .

ولهذا قال الشافعي : لو قال : لفلان علي ألفُ درهم إلا ديناراً ، أو مائةُ دينار إلا ثوباً ، يكون المستثنى بقيمةِ الدينار أو الثوبِ ، ولا يصح هذا المذهبُ إلا إذا صححنا الاستثناء على الوجه الذي قلناه .

وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال : إذا قال لفلان علي ألفُ درهم إلا ديناراً ؛ يجوز ، وكذلك إذا استثنى الحنطة ، أو الشعير .

قال : ولو استثنى الثوب ؛ لا يجوز .

وهذا تفريق لا يعرف .

وقد ذكروا فرقاً ذكرناه في مسائل الخلاف ، وأبطلناه عليهم .

وأما إذا استثنى من زيد وجهَهُ ، ومن الدار بابَهَا ، فاختلف الأصحابُ ، أنه استثناءُ الشيء من جنسه أو من غير جنسه ؟

والصحيحُ : أنه من جنسه ، لأن وجهَ زيد جزءٌ من زيد ، مثل الواحد جزء من العشرة ، وكذلك [باب] [1] الدار جزء منها ، فصار كما ذكرنا ، والله أعلم .

---

(١) في الأصل [وجه] وهو سبق قلم من الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

مسألة

تعقب الاستثناء جملًا عطف بعضها على بعض بالواو

إذا تعقبَ الاستثناءُ جُمَلًا قد عُطِف بعضُها على بعضٍ ؛ يرجع إلى الجميع [1] .

وقال أصحابُ أبي حنيفة : يرجع إلى مايليه من الجُمَلِ .

---

(١) في هذه المسألة أمور لا بد من التنبيه عليها ليعرف موطن النزاع في المسألة ويحرر.

١ ـ لا خلاف بين الأصوليين أن المفردات إذا عطف بعضها على بعض وتعقبها استثناء أن الاستثناء يرجع إلى الجميع، كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٦١ ـ ب) فالخلاف إذن في عطف الجمل.

٢ ـ العطف في المسألة ليس مختصاً بالواو، بل يشمل جميع حروف العطف كالفاء، وثم، وأو، وغيرها على ما ذهب إليه الجمهور.

وذهب إمام الحرمين والآمدي، وابن الحاجب إلى تقييد العطف بالواو.

٣ ـ قد صرح جمهور كبير من الأصوليين أنه لا بد من وجود العاطف في الكلام، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبي الطيب الطبري، وأبي إسحق الشيرازي، وابن السمعاني، والسهيلي، والقشيري، والآمدي، والهندي.

ومن لم يصرح باشتراطه من الأصوليين كالماوردي، وإمام الحرمين، وابن الصباغ، والغزالي، والرازي، وأتباعه، وابن قدامة فأمره محمول على أنه سكت عنه لوضوحه، ودلائلهم تشير إلى أن مرادهم حالة العطف، كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب.

٤ ـ أ ـ يحل الخلاف في هذه المسألة في غير الجملة الأخيرة، إذ الاستثناء يرجع إليها اتفاقاً.

ب ـ وفي غير الجمل التي قام الدليل على أن الاستثناء راجع فيها إلى الأولى منها قطعاً، كما في قوله عليه السلام: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر» فإنه عائد إلى الأول قطعاً.

جـ ـ وفي غير الجمل التي قام الدليل على أنه راجع إلى الجميع كما في قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا﴾.

د ـ فالخلاف إذن فيما إذا أمكن عود الاستثناء إلى الجميع، كما في قوله تعالى: =

وقالت الأشعريةُ : هو موقوفٌ على الدليلِ [١] .

وقد خبَط بعضُ أصحابنا في هذه المسألة حتى أداه خَبْطُه إلى العدولِ عن مذهب الشافعي إلى مذهب الخصم ، وقال : إنما ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع في غرض واحد ، فأما إذا اختلفت [١] المقاصد في الجمل ، وكل جملة منها مستقلة بمعناها ، لا تعلق لها بما بعدها ، فالاستثناء يرجع إلى مايليه من الجمل .

وزعم أن الواوَ في مثل هذا الموضع لاسترسال الكلام ، وحُسن نظمه ، ولا يكون للعطف .

ثم زعم إذا قال : وقفت على بني فلان داري ، وحَبَّسْت على بني فلان ضيعتي ، وسَبَّلْتُ على خدمي وموالي بهيمتي إلا أن يفسُقَ منهم فاسق ؛ لا يظهر اختصاص الاستثناءِ في هذه الصورة بالجملة الأخيرة ، ولا يظهر أيضاً انعطافُه

= ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ فالاستثناء عائد إلى الفاسقين قطعاً، غير عائد إلى الجلد قطعاً للقرينة في وجوب الجلد، إلا على رأي شاذ للشعبي، والخلاف في عوده إلى الشهادة.

هـ ـ هذه الخلافية مشهورة بين الشافعية والحنفية، إلا أنها عند الشافعية من قبيل الظاهر، لا من قبيل النص.

وانظر البرهان ١/٣٨٨، والمستصفى ٢/١٧٤، والمنخول ص/١٦٠، والإحكام ٢/٤٣٨، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٢، ورفع الحاجب (١/ق ٤٦٠ ـ أ) العضد على ابن الحاجب ٢/١٣٩، المحصول للرازي ٣/٦٣، الإبهاج ٢/٩٥، نهاية السول ٢/٩٥، جمع الجوامع ٢/١٧ بناني، اللمع ص/٢٢، التبصرة ص/١٧٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، تيسير التحرير ١/٣٠٢.

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد ص/٣٩٨ وتخريج الفروع للزنجاني ص/٢٠٤.

(١) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي، والشريف المرتضى، لكن الغزالي والباقلاني يقولان بالوقف وهو يقول بالاشتراك وانظر الإبهاج ٢/٩٥، والمستصفى ٢/١٧٤، والمنخول ص/١٦٠، والمحصول ٣/٦٣.

هذا وفي المسألة مذهبان آخران ذكرناهما في شرحنا للتبصرة ص/١٧٣.

على الجملِ أيضاً ، فيكون الأمر موقوفاً على المراجعة والبيان فيه .

قالَ ، والسبب في هذا ، أن مَساقَ الخِطاب في الجمل كلها واحد ، ولكن الجُمَلَ منفصلةٌ في الذكر ، على معنى أن كل جملةٍ مستقلةٌ بنفسها / ٦٣ ـ أ / فيجوز أن يعود الاستثناء إلى مايليه ، ويجوز أن يرجع إلى جميعِ الجمل ، فوجب التوقف إلى أن يأتيَ البيان ، ويقومَ الدليل على واحد من الأمرين .

وعندي أن الأولى أن يقال : إنه إذا ذكر جملاً ، وعطف بعضَها على بعض ، ولم يكن في المذكور آخراً ما يوجبُ إضراباً عن الأول ، وصلح رجوعُ الاستثناء إلى الكل ، فإنه يرجع إلى الكل .

ويمكن أن يُعَبر عن هذا فيقال : إذا لم يكن الثاني خروجاً من قصة إلى قصة أخرى لا يليق بالأول .

ونظيرُ هذا أن يقولَ : اضرب بني تميمٍ ، والأشرافُ هم قريش ، إلا أهلَ البلد الفلاني ،

وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا ، وأحدهما لا يليق بالآخر ، وأحدهما قصةٌ ، والآخر قصةٌ أخرى، دَلَّ أنه استوفى غرضه من الأول ، لأنه لاشيء أدلُّ على استيفاءِ الغَرضِ بالكلام من العدولِ عنه إلى نوع آخر من الكلام .

وعلى هذا إذا قال : من استقامت طريقته فأكرمه ، ومن عصاك فاضربه ، إلا أن يتوبَ ، والاستثناءُ ينصرف إلى ما يليه .

وعلى هذا قيل أيضاً : إذا قال : أكرم ربيعةَ ، واضرب بني تميمٍ ، إلا الطوالَ منهم ؛ ينصرف إلى ما يليه أيضاً .

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناءِ إلى جميع المذكور ، وورد بانصرافه إلى ما يليه ، وورد فيه الخلاف .

فالأول ، قوله تعالى : ﴿ إنما جزاءُ الذينَ يحاربونَ الله ورسوله . . . . إلا الذين تابوا من قبلِ أن تقدروا عليهم ﴾ [1] فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع

---

(١) المائدة/ ٣٣.

المذكور بالإجماع .

وقال تعالى : ﴿ فإن كان من قوم عدوٍ لكم وهو مؤمنٌ فتحريرُ رقبةٍ مؤمنة ﴾ [1] إلى قوله : ﴿ إلا أنْ يَصَّدَّقوا ﴾ [1] ؛ فهذا يرجع إلى أقرب مايليه ، وهو الديةُ ، ولا ينصرف إلى التحرير .

وأما قوله تعالى : ﴿ والذين يرمونَ المُحْصناتِ ثم لم يأتوا بأربعةِ شهداءَ فاجلدوهم ثمانينَ جلدةً ﴾ [2] الآية . إلى قوله تعالى : ﴿ إلا الذين تابوا ﴾ [2] .

فهذا موضع الخلاف .

فعندنا ينصرف إلى جميعِ ماتقدم .

وعندهم ينصرف إلى ما يليه ، وهو قوله تعالى : ﴿ وأولئكَ هُمُ الفاسقون ﴾ [3]

فأما من قال : إن الاستثناء ينصرف إلى مايليه من الجمل المذكورة ؛ فاحتج بوجوه من الكلام ، -

أحدها : أن أولَ الكلامِ مطلق ، فله حُكْمُ إطلاقِهِ ، وآخر الكلام مقيد بالاستثناءِ ، فله حكم تقييده .

وهذا كقوله تعالى : ﴿ وأُمهاتُ نسائِكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ﴾ [4] ، فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب ، وبقي الأول على إطلاقه .

وهذا معنى ما روي عن الصحابة في هذا : « أبهموا ماأبهم الله » [5] .

بِبَيِّنَةِ : أن أولَّ الكلامِ لما كان عاماً ، والاستثناء المذكور في آخر الكلام يحتمل

---

(١) النساء/ ٩٢.

(٢) النور/ ٤ .

(٣) النور/ ٤ .

(٤) النساء/ ٢٣ .

(٥) انظر الدر المنثور ٢/ ١٣٥ .

أن ينصـرفَ إلى جميـع ماتقـدم ، ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه ، فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك .

وربـما يقـول : إنَّ أولَ الكـلامِ عامٌ ، فمن ادعى تخصيصـه فعليـه الدليلُ ، كسائر العموميات .

وحجــة أخـرى بأن الاستثنـاء إنـما يرد إلى ما تقـدم ، إذا كان / ٦٣ ـ ب / لا يستقـل بنفسـه ، لأنـه إذا لم يستقـل بنفسـه ؛ لم يُفِـدْ ، فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويُفيدَ .

ألا ترى أنه إذا استَقَلَّ بنفسه ؛ لم يعلق بما تقدم .

قالوا : وإذا علقناهُ بالذي يليه فقد استقلَّ وأفادَ ، فلا يعلق بما زاد عليه ، لأن تعليقَهُ بما زادَ على ذلك ، يجري مجرى تعليقِ المستقلِّ بنفسه بغيره ، لا من ضرورة .

دليـل آخـر ، **قالـوا** : الاستثنـاءُ من الجمل ، كالاستثناءِ من الاستثناء ، وإذا كان الاستثنـاءُ من الاستثنـاءِ يرجـع إلى مايليه ، ولا يفتقر في إثباتِ استقلاله إلى أكثر من ذلك فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك .

قالوا : وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرطٍ ، حيث يرجع إلى جميع ماتقدم ، لأن الشرطَ وإن تأخر ؛ فهو في معنى التقدم ، لوجوبِ تقدم الشرطِ على الجزاء ، والإنسـانُ إذا قال : اضـرب ربيعـة وبني تميم إن قامـوا ، معنـاه : إن قامَ بنو تميم وربيعة فاضربهم ، وليس كذلك الاستثناءُ الذي اختلفنا فيه ، لأنه ليس من حقِّه وجوب تقديمه ، فلهذا لم ينصرف إلى جميع ماتقدم .

قالوا : وكذلك الاستثناءُ بمشيئةِ الله تعالى ، لأن لَفْظَهُ لفظُ الشرط ، ولأن من حق الاستثنـاء بمشيئـة أن يوقف جميـع الجملة ، فأمـا الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض .

ألا ترى أنه لو قال لامرأته : أنتِ طالقٌ ثلاثاً إن شاء الله ؛ لم يقع شيءٌ ، ولو قال لامـرأتـه : أنت طالقٌ ثلاثـاً إلا ثلاثـاً ؛ لم يَصِـحَّ ، وإنما يصح إذا قال : أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة أو اثنتين .

وقد استدلوا بمسألة وهي : أنه لو قال : لفلانٍ عليَّ عشرةُ دراهم ، وعشرة دنانير إلا ديناراً ، ينصرف الاستثناء إلى مايليه ، وإن كان يجوز الاستثناءُ للجنسِ من غير الجنس على قولِ بعض ، وقد قلتم : إن الأصَحَّ جوازُ استثناءِ الجنس من غير الجنس من حيثُ المعنى [١] ، ومع ذلك في هذه الصورة لم تردوا الاستثناءَ إلى جميع ماتقدم ، وذكروا كلاماً يختص بآية الرَّمْيِ [٢] ، وقالوا : إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع ، إلا أنه لم ينصرف إلى الجَلْد ، ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ماتقدم ؛ لانصرف إلى الجلد أيضاً ، بِبَيِّنَةِ أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ماتقدم ، فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه ، لأنه لا قائل يقول : إنه لا ينصرف إلى ما يليه ، ولا ينصرف إلى جميع ماتقدم .

وأما أبو زيدٍ ؛ فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر ، وزعم أن رد الشهادة حَدٌّ ، وقال : هو عقوبةٌ مؤلمة ، مثل الجلدِ ، عقوبةٌ مؤلمة ، وهو معطوف على الجلد ، ومفوضٌ ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكونُ في حكمه ، وإذا كان عقوبةً لم يسقط بالتوبة .

وزعم أن الواو هنا للنظم ، وليس للعطف والتشريك .

وأما دليلنا ؛ قال الأصحاب - وربما نسبوه للشافعي : إن الجمل التي عطف بعضُها على بعضٍ بواو العطف ، تجري مجرى الجملة الواحدة .

لأن واوَ العطفِ في الأسماءِ المختلفةِ تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة / ٦٤ - أ / ولا فرقَ عند أهلِ اللغة بين قولهم : أكرم العرب إلا الطوالَ منهم ، وبين قولهم : أكرم مُضَرَ ، وربيعةَ ، وقحطانَ ، إلا الطوالَ منهم ، وكذلك لا فرق عندهم بين قوله : اضرب بني ربيعة وتميماً إلا الطوالَ ، وبين قولهم : بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوال منهم .

وإذا صار الجميع كالجملة الواحدة انصرفَ الاستثناء إلى الكل .

قالوا على هذا إنَّ واوَ العطفِ تجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمينِ في

---

(١) أي في المسألة السابقة.

(٢) أي آية القذف.

الحكم ، مثل قول القائل : اضرب فلاناً وفلاناً ، أو أكرم فلاناً وفلاناً .

أما من أين قلتم إنه يجري مجرى واو الجمع في انصراف الاستثناءِ إليها ؟ هذا مجرد الدعوى .

ثم نَقَضُوا ذلك بالجملتين المتباينتين ، وهو قوله : أكرم ربيعة ، واضرب بني تميم إلا الطوال ، ينصرف الاستثناء إلى بني تميم خاصة .

ثم قالوا في قوله : ربيعة وبنو تميم اضربوهم إلا الطوال منهم ؛ إنما انصرف الاستثناء اليها ، لأن الاستثناء متصلٌ بقوله : اضربوهم ، وفيه اسم الفريقين ، فينصرف الاستثناءُ إليهما .

وأما إذا قال : اضرب بني تميم وربيعةَ إلا الطوال ؛ فلم يتصل الاستثناء باسم يشمل الفريقين .

وقالوا أيضاً : إن الواوَ قد تكون للعطفِ ، وقد تكونُ للنظم على مابينا ، ومعلوم أنه إذا قال الرجل : اكرموا من يزورنا ، وقد حبست على أقاربي داري هذه ، واشتريت عقاري الذي تعرفونه من بني فلان ، وإذا مِتُّ فأعتقوا عبيدي إلا الفاسقَ منهم .

فإن الواو في هذه المواضع يبعد أن تكون للعطف ، وتجعل الجمل بمنزلة الجملة الواحدة ؛ فدل أنها للنظم .

وقوله : إلا الفاسق ، ينصرف إلى مايليه .

الجواب أنا نقول : إن الجمل المعطوفَ بعضُها على البعض تصير بمنزلة الجملةِ الواحدةِ إذا لم يكن في الآخر مايَدُلُّ على الإضرابِ عن الأوَّلِ ، لأنه إذا لم يكن إضراباً عن الأول ؛ فالإتيان بحرف العطف بين الجملتين ، والتعقيبُ بالاستثناء الذي يصلح رده إلى الكل ، يدل على أنه لم يُتِمَّ غرضَهُ من الكلامِ الأول .

والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثاني أنه في الخطاب أضاف إلى الكلام الأول حكماً آخر مبتنياً على السبب الأول ، وهذا في آية القذفِ ظاهرٌ ، ونظيرُهُ من الكلام قول القائل : ادخل البلد الفلاني ، وسلم على بني هاشم ، واستأمرهم ،

وكذلك تقول : سلم على بني تميم وربيعة .

وبيان أنه لم يُتِمَّ غرضَهُ من الكلام الأول ؛ إضافته إلى الاسم الأول معنى آخر ، فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرف العطف كالجملة الواحدة ، فينصرف الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة .

وقولهم : إن الواو للنظم .

قلنا : الأصل أن الواو للعطف والتشريك ، فإذا أمكن استعمالُه في هذا لم يستعمل في غيره .

يَدُلُّ عليه : أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكورِ ليس بأولى من البعضِ بِحَقِّ الصِّيْغَةِ .

ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها موصولاً بالاستثناء ، فإذا جمع بين الكل في / ٦٤ ـ ب / الذِّكْرِ ، وأتبعها بالاستثناء ؛ كان ابتدارُ الاستثناءِ إلى الكلِّ ابتداراً واحداً ، فوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافاً واحداً .

وهذا كاللفظ العام إذا ورد ، وجب إجراؤه على عمومه وسَحْبُه على كل مايصلح له نظمه ، لأن بعض المسمياتِ ليس بأولى من البعض ، إذ الكل يبتدرُ إلى اللفظ ابتداراً واحداً .

وهذا [(١)] الذي قلناه هو المعتمد معنى .

دليل آخر إن الاستثناءَ في مسألتنا ، كالشرطِ والاستثناءِ بمشيئة الله ، في أنه لا يستقل بنفسه ، فلما وجبَ رجوعُ الشرط والاستثناءِ بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم ، فكذلك لفظ الاستثناءِ في مسألتنا .

وهذا إلزامٌ عظيم على الخصمِ ، والعُذْرُ الذي قالوه في نهاية الضَّعفِ .

لأنه يقال قولكم : إن حَقَّ الشرط هو التقدم ؛ هَلَّا خصصتم الشرط بما يليه ، وقدرتموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص ، حتى يكون التقدير في قوله : اضرب بني تميم وربيعة إن دخلوا الدار ، اضرب بني تميم ، وإن دخل ربيعة الدار فاضربهم ؟ .

---

(١) في الأصل [وهو] ولعله تحريف من الناسخ والمثبت الصواب والله أعلم.

والحرفُ أنه ينبغي لكم أن يتقدم الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة ، فثبت ما ذكروه من حق التقدم ، ولا ينصرف إلى جميع الجمل المتقدمة .

وأما الجواب عن كلماتهم : -

أما قولهم : إن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده .

قلنا : وَمَنْ يُسَلِّم أن الجملةَ الأولى مطلقةٌ ، والثانيةَ مقيدةٌ ؟ وهذا لأنه ليس واحدةٌ منهما تخالفُ صاحبتها في الإطلاقِ والتقييدِ ، بل الجُمَلُ كلها في الصورةِ مطلقةٌ ، وفي المعنى مخصوصةٌ بدليلٍ قام عليه .

وقوله : إن الاستثناءَ يحتمل أن ينصرف إلى الجميعِ ، ويحتمل أن ينصرف إلى الواحدِ الذي يليه ، فلا يثبت تخصيصُ ماسبق من الألفاظِ المطلقة العامةِ بالشك .

قلنا : لا شكَ ههنا ، لأنا قَدْ بَيَّنا أن الجميعَ قد صارَ بمنزلةِ الجملة الواحدة ، فلأنه إن كانَ في انصرافه إلى الجملة الأولى شكٌّ ، فكذلك في انصرافهِ إلى الجملة التي تليهِ شكٌّ أيضاً ، لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ماتقدم ذكره ، ولا ينصرف إلى مايليه .

ألا ترى إلى ما روي في بعض الأخبار أن النبي ﷺ قال : « ليس على المسلمِ في عَبْدِه ولا فَرِسه صدقةٌ ، إلا صدقة الفِطْرِ »[1] ، وقوله : إلا صدقة الفِطْر ينصرف إلى الأول .

وقال عامة أهل التفسير في قوله تعالى : ﴿ ولولا فضلُ الله عليكم وَرَحْمَتُه لاتَّبَعْتُمُ الشيطانَ إلا قليلا ﴾[2] : إنه استثناءٌ من قوله عز وجل : ﴿ وإذا جاءَهُمْ أمرٌ من الأمنِ أو الخوفِ أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسولِ وإلى أولي الأمرِ منهم

---

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم، ولكن بدون الاستثناء وقد روى مسلم الاستثناء عن أبي هريرة، كما رواه الدارقطني والبيهقي من طرق أخرى عن أبي هريرة، وانظر تلخيص الحبير ١٨٤/٢، شرح السنة ٢٣/٦ النووي على مسلم ٥٥/٧.

(٢) النساء ٨٣.

لعلمهُ الذين يَسْتَنْبِطونه منهم ﴾[1] ، فهذا موضع الاستثناء بقوله : « إلا قليلا » .

والجـواب المعنـوي أنـه لا شك في واحد من الرَّدَّيْنِ ، سواء رُدَّ إلى ما يليه ، أو إلى ما تقـدم ، بل المـوجـود في الكل احتمال الرد إليه ، وصلاحية الرجوع عليه ، وهذا القدر كاف في / ٦٥ ـ أ / ردِّ الاستثناء إلى المذكور .

فإن قيـل : كيف تستـوي الجملة الأولى والجملة الثانية ، وفي الجملة الثانية لم يقـع فصـل بينهـا وبين الاستثناء ، وأما في الجملة الأولى قد وقع الفصل بينها وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقوع [2] الفصل مانع من ردِّ الاستثناء إليها .

قلنـا : قد أجبنـا عن هذا بقولنا : إن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة ، ثم نقول : يجوزُ أن يقع فصلٌ بين الكلامَيْنِ بواوِ النَّسَق ، ثم يُرَدُّ الآخر منهما على الأول دون ما يليـه ، ويعطف عليـه بإعرابه ماعداه ، كقوله تعالى : ﴿ وأرجلَكُم إلى الكعبـين ﴾ [3] ، فمن قرأ بفتـح الـلام نسق الأرجـل على الوجه ، وقد قطع بينهما ذكر مَسْحِ الرأس ، وقال تعالى : ﴿ ولقد آتيناكَ سبعاً من المثاني والقرآنَ العظيم ﴾ [4] فقد فتح النون ، ورده بعد واوِ النَّسَقِ على أول الكلام .

ثم يَنْتَقِضُ هذا الذي ذكروه بالشرط والاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى .

وأما قولهم : إنه إنما يُرَدُّ الاستثناءُ إلى ما سبق ليفيد .

قلنا : يَنْتقضُ هذا بالشرطِ والاستثناءِ بمشيئة الله تعالى ، فإنه غير مفيدٍ ، ولا مستقل بنفسه ، وإنما يفيدُ إذا عُلق بما تقدم ، وقد أفاد بتعليقه بما يليه ، ومع ذلك رجع إلى جميع ما سبق .

وعلى أنا نقول : إنّ هذا الذي قُلْتم يمنع أن يكون الرجوع إلى الجملة الأولى

---

(١) النساء/ ٨٣.

(٢) في الأصل [وقوع] ولعـل الواو الثـانية سقـطت من الناسـخ سهواً، وإلاّ فهي لا بـد منها.

(٣) المائدة/ ٦.

(٤) الحجر/ ٨٧.

بحق الإفادة ، ولا يمنع أن يرجع بدليل آخر يقوم عليه ، ونحن لا نرده إلى الجملة الأولى للإفادة ، بل إنما رجع لدليل آخر قام عليه .

وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء .

قلنا : إنما لم يَرْجع إليهما ، لأن العشرة إثباتٌ ، والاستثناءُ منها يكون نفياً ، والاستثناء من النفي يكون إثباتاً ، ولو رجع الاستثناء إليهما لكان نفياً وإثباتاً ، وهذا متضادٌ .

فإن قيل : فلم رجع إلى الثاني دون الأول .

قلنا : لما رجع إلى مايليه ، وأمكن ذلك ، وتَعَذَّر رجوعه إلى ماسبق للتَّضادِ الواقعِ قصرناهُ على مايليه ، لأجل القربِ اللفظي .

وأما ههنا قد أمكن رجوعه إلى كل ماسبق مما بينا ، ولا تضادَ ، ولا تنافي ، فرددناه إلى الجميع .

وأما المسألة التي أوردوا من قولهم : لفلان علي عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً .

قلنا : يُحْتمل أن يقال : ينصرف إليهما جميعاً ، ويُحْتمل أن ينصرفَ إلى الدنانير على الخصوص ، لأن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه مجازٌ على ماسبق ، وإن كان حقيقةً معنى فهو مجازٌ لفظاً ؛ فكان رده إلى مايكون اللفظ فيه حقيقة أولى .

وأما قولهم في آية القذف ، في أن التوبة لا تنصرف إلى الجلد .

قد أجبنا عنه في مسائل الخلاف ، وكذلك عن طريقة أبي زيد ، والكلام في ذلك بالفقه أقرب منه بأصول الفقه ، فتركنا ذكره . والله أعلم .

فصل

تخصيص العموم بالشرط

قد ذكرنا تخصيصَ العموم بالاستثناء .

وأمـا تخصيصُ العمومِ بالشرطِ ؛ فهو مُوجِبٌ لتخصيصِ المشروطِ فيه ، إلا أن يقع مَوقعَ التأكيد ، أوغالبِ الحالِ / ٦٥ ـ ب / فينصرف بالدليل عن حُكمِ الشرط .

وهـذا مثـال قوله تعالى : ﴿ وإذا ضَرَبْتُم في الأرض فليسَ عليكم جناحُ أنْ تَقْصُروا من الصلاةِ إن خِفْتُمْ أنْ يَفْتِنكم الذين كفروا ﴾ ، وليس الخوفُ بشرطٍ مخصصٍ للقصر بحالته ، وإنما هو للتأكيد ، كقوله تعالى : ﴿ وربائِبُكُمْ اللاتي في حُجورِكم من نسائِكُم اللاتي دخلتم بِهِنَّ ﴾ وليس كونهن في حجورهم بشرطٍ مخصص ، وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال .

وإذا أوجب الشرطُ تخصيصَ المشروطَ فيه ؛ لم يثبت حكم المشروط إلا بوجود الشرط ، فيوجد بوجوده ، ويُعْدَمُ بعدمه .

ومثـال هذه الـطهـارةُ التي جعلهـا الله تعـالى شرطـاً لصحة الصلاة ، بقوله تعـالى : ﴿ إذا قُمْتُمْ إلى الصــلاةِ فاغسلوا وجـوهكم ﴾ ، وكقـولـه تعـالى : ﴿ فَتَحـريرُ رَقَبَةٍ . . . فمن لم يجد فصيامُ شهرينِ متتابعينِ . . . فَمَنْ لَمْ يَسْتطع فإطعـامُ سـتينَ مسكينـاً ﴾ فجعـل عَدَمَ الرقبةِ شرطاً في جوازِ الصيام ، وجعل العجـز عن الصيام شرطـاً في جواز الإطعام ، وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ قاتلوا الـذين لا يؤمنون بالله ﴾ ، أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المُشْرِكِ في قتله .

ومثاله ما إذا قال : « اقتلوا المشركينَ إن كانوا حَرْبيين ، وقاتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين » ؛ صارت هذه الشروط مخصصةً لعمومِ الأسماء .

واعلم أن من حق الشرط أن يكـون مستقبلاً لحكم مستقبل ، ولا يجوز أن يكون ماضياً لحكم ماض ، ولا أن يكون مستقبلاً لحكم ماض .

لأنـه إذا قال : لا أكرم زيداً أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم ؛ امتنع اجتماع الشرط والمشروط .

لأنه إن أكرمَ زيداً بالأمس ؛ فهو قبل وجود الشرط ، وإن لم يُكْرِمه حتى قدم عمـرو ، فإن المشروطَ من إكرام زيد بالأمس ؛ فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط ، فبطل حكم المشروط .

وأما إن كان الشرط ماضياً لحكم مستقبل ، كقوله : إن كان زيدٌ قدم فأكرم عمراً ؛ فهذا على ضربين : ـ

أحدهما : أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر ، فيكون المأمورُ مخاطباً بالأمر المشروط ، ويكـون الشرط المـاضي تعـليلاً ، ولـيس بشرط ؛ فلا يخص به العموم ، لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط .

والضرب الثـاني : أن يكـون الشرط لم يوجـد ؛ فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر ، لأنه معقود على ماض ، وليس بمعقود على مستقبل .

★

تخصيص العموم بالغاية

وأما تخصيص العموم بالغاية ؛ فالغايةُ كالشرطِ في تخصيص العموم بها .

مثل قوله تعالى : ﴿ قاتلوا الذينَ لا يؤمنونَ بالله ولا باليوم الآخر ﴾ إلى قوله : ﴿ حتى يعـطوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغرون ﴾ ، فجعل إعطاءَ الجزية غاية في قتالهم قبلها ، والكف عنهم بعدها ، فصارت الغاية شرطاً مخصصاً .

وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط ، فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط .

مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تَقْربوهُنَّ حتى يَطْهُرنَ، فإذا تَطَهَّرْنَ فأْتُوهُنَّ من حيثُ أمركم الله ﴾ ، فجعل انقطاع الدم غاية ، والغسلَ / ٦٦ ـ أ / شرطاً ، فصارا مُعْتَبَرَيْن في إباحةِ الإصابة ، والتخصيص واقعاً باجتماعهما ، ولا يقع بوجود أحدهما .

★

التخصيص بالتقييد

وأمـا التخصيص بالتقييـد مثل قوله تعالى : ﴿ فتحريرُ رَقَبَةٍ مؤمنة ﴾ وكقوله

تعالى : ﴿ فصيامُ شهرينِ متتابعين ﴾ .

فلما قيد الرقبة بالإيمان ، والصيام بالتتابع ، خص عموم الرِّقاب ، وعموم الصيام ، فلم يجز من الرقاب إلا المؤمنة ، ومن الصيام إلا المتتابع ، وكان لولا التقييد الإجزاء بكل رقبة ، مؤمنة كانت أو كافرة ، وكل صيام متتابعاً كان أو متفرقاً .

وصارالتقييد الشرعي تخصيصاً لكل عموم ورد به السمع .

★

ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر ، وإذا زيدت شروط تقييده ؛ كان أضيقَ ، لتخصيص عمومه .

ويجوزُ أن يجمع في تقييد العموم بين شرطٍ ، وصفةٍ ، وغايةٍ ، فإذا قال : إذا قدم زيد صحيحاً إلى شهرِ رمضانَ فأعطِ عمراً درهماً ؛ كان قدومُ زيد شرطاً ، وصحتُهُ صفةً ، وإلى رمضان غايةً ، ودفع الدرهم إلى عمرو حكماً يلزم بمجموع الشرط ، والصفة ، والغاية .

فصل

العموم في حكايات الأحوال

وما يدخل في باب العموم القولُ في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال .

فعند الشافعي ـ رحمه الله ـ أنّ تَرْكَ الاستفصالِ ، في حكاياتِ الأحوال ، مع الاحتمالِ ، يجري مجرى العمومِ في المقال [1] .

ومثالُ ذلك ما روي أن غَيْلانَ بنَ سَلَمَةَ الثقفي [2] رضي الله عنه أسلم وتحته عشرُ نسوة ،فقال له النبي ﷺ : « أَمْسِكْ أربعاً وفارق سائِرَهُنَّ » [3] ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن به ، أنه عقد عليهنّ على الترتيب ، أوعقد عليهن دفعة واحدة ، فكان إطلاقه القول من غير استفصالٍ واستقراءِ [4] حالٍ دليلاً دالاً على أنه لا فرق بين أن يتفق العقود عليهنَّ معاً ، أوتوجد العقود متفرقة عليهن .

فإن قال قائل : يجوزُ أن النبي ﷺ علم كيفيةَ الحال فلهذا لم يسأل ، وأطلق الجواب .

وأيضاً : فإن كان الرسول عليه السلام لم يقف على الكيفيةِ في هذه الحادثة ، فلا يعرف استبهام الكيفية في كل حادثة تنقل على هذا الوجه .

---

(١) انظر ما قاله إمام الحرمين في هذه القاعدة، إذ ذكر فيها كلاماً نفيساً وتحقيقاً دقيقاً، البرهان ١/٣٤٥ وانظر المحصول للرازي ٢/٦٣١، ونهاية السول ٢/٣٦٧ حاشية الشيخ بخيت، وجمع الجوامع ١/٤٢٦ بناني.
وانظر تنقيح الفصول للقرافي ص/١٨٦ لتقف على الجمع بين هذه القاعدة والقاعدة المروية عن الشافعي أيضاً وهي: أن حكاية الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وانظر حاشية الشيخ بخيت على المسألة في نهاية السول ٢/٣٧٠.

(٢) هو غيلان بن سلمة الثقفي، أسلم يوم الطائف، وكان أحد وجوه ثقيف، وممن وفد على كسرى (الاستيعاب ٤/١٢٥٦، طبقات ابن سعد ٥/٣٧١، الإصابة رقم ٦٩١٨).

(٣) الحديث رواه أحمد، وابن ماجة، والترمذي، وأخرجه الشافعي في الأم ٥/٤٩ بولاق، وصححه ابن حبان.

(٤) في الأصل [واستبراء] ولعله تصحيف من الناسخ والمثبت الصواب والله أعلم.

والجـواب : المطلقُ إنـما يمكن حمله على العمـوم إذا كانَ مبتنيـاً على استبهام الحـادثـة ، والجـوابُ أن دعـوى معـرفـةِ النبي ﷺ بكيفيـةِ العقـودِ من غيلانَ بن سلمـة ـ وهـو رجلٌ من ثقيف ، ورد عليه ليسلم ـ والتعرف لأمثال هذه المواقعات يبعـد ذلـك من الآحـاد من النـاس ، فكيف يلائم حال الرسول ﷺ ؟ ! وهذا في نهاية البعد .

والـذي ذكـرنا ثانياً فنحنُ إنما ندّعي العموم في كل مايظهر فيه استبهام الحال ، ويظهـر من الشـارع إطـلاقُ الجـواب ، فلا بد أن يكـون الجـواب مسترسلاً على الأحوال كلها .

وعلى أن وجـه الـدليـل واضـح من خبر غيـلان بن سلمـة / ٦٦ ـ ب / في الأحـوال كلهـا ، فإن النبي ﷺ قال : « أمسـك أربعـاً » فأَجْمَلَهُنَّ ، ولم يخصص بالإمسـاكِ أوائـلَ عن أواخـرَ ، وأواخـرَ عن أوائـل ، وفَـوَّضَ الأمر إلى اختيار من أسلم ، ولـذلـك قال لفـيروز الـديلمي [1] وقد أسلم على أختين : « اختر أيهما شئتَ وفارِقِ الأخرى » [2] فقد علق على اختياره على الإطلاق ، من غير تعرض لأولى وأخرى .

---

(١) هو أبو عبدالله اليمامي ، قاتل الأسود العنسي ، صحابي جليل ، قال ابن سعـد : مات في خلافة عثمان ، وقيل في إمـارة معاويـة باليمن سنـة ثلاث وخمسين (الخلاصـة ـ تهذيب الكمال) .

(٢) الحديث رواه أحمد ، وأبـو داود ، والترمـذي ، وابن ماجـة والشافعي ، وصححـه ابن حبان والدارقطني والبيهقي .

فصل

الصيغة المختصة برسول الله ﷺ

إذا وردت صيغةٌ تُخْتصه في وضعِ اللسان برسولِ الله ﷺ .

فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابُه أن الأمةَ معه في ذلك سواءٌ ، ولهذا تعلقوا في مسألة النكاح بلفظ الهبةِ بقوله تعالى : ﴿ وامرأةً مؤمنةً إن وَهَبَتْ نفسَها للنَّبي ﴾ (١) فالخطاب يختص به ، والأمة عندهم كالنبي في موجبه .

وقد وافقهم بعض أصحابنا في هذا (٢) .

وقال من ذهب إلى هذا : إنّ الأصلَ أن النبي ﷺ وأمّتَهُ في الشرائعِ على السوية والتماثل ، كما أن الأصلَ أن الأمّةَ بعضها مع البعض في الشرعِ سواء ، فإن جرى تخصيصٌ في بعض المواضع ، فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دلّ عليه .

وقد روي أن بعض أصحاب النبي ﷺ قال له في بعض الأمور : « إنك لستَ مثلنا ، إنه قد غُفِر لك ماتَقَدَّمَ من ذنبكَ وما تأخر » (٣) فغضب وقال : « إنما أرجو أن أكون أخشاكم لله تعالى » (٣) ثم ذكر كلاماً في النكاح وغيره وقال في آخره : « فمنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فليسَ مني » (٣) .

وقال تعالى : ﴿ لقد كانَ لكم في رسولِ الله أُسْوَةٌ حسنةٌ لمن . . . ﴾ (٤) فدلّ أنه ﷺ قدوة الأمّة في كل شيء .

---

(١) الأحزاب/ ٥٠.

(٢) وهو اختيار أحمد بن حنبل وأصحابه رحمهم الله سوى التميمي وأبي الخطاب. (المختصر ص/١١٤).

(٣) الحديث رواه البخاري في النكاح باب الترغيب في النكاح ومسلم في النكاح في باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه.

(٤) الأحزاب/ ٢١.

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول الله ﷺ مثل ما روي « أن خزيمة بن ثابت (١) كان مختصاً بشهادتين » (٢) .

وكذلك قال للبراء بن عازب (٣) في الأضحية : « تُجْزِيكَ ، ولا تُجْزي عن أحد بعدك » (٤) .

ورخص للزبير (٥) في لبس الحرير عن حكة به ، ولم يقل أحدٌ إنه يجوزُ لغيره .

ونحن نقول : إن رجعنا إلى صورة اللفظِ ؛ فلا ارتيابَ أنه مختص بالرسول ﷺ ، ثم بعد هذا يقال :

ماظهرت فيه خَصائِصُ الرسول عليه السلام كالنكاح والمَغَانِمِ ، فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ ؛ فهو مخصوص به ، وعلى هذا ينبغي أن نظن بأصحاب النبي ﷺ أنهم اعتقدوه .

وإنما صرنا إلى هذا ، لأن الصيغة خاصة ، واختصاص الرسول ﷺ في الباب معلوم ، فحمل الخطاب على أنه خاص له .

فأما ما لم يَظْهَرْ فيه خصائِصُهُ ، وورَدَ خطابٌ من الله تعالى يختص به فينبغي أن يكونَ الأمرُ على ما قالوه .

وهذا لأنه قدوةُ الأمة ، فإذا وضعنا الخطاب على التخصيص الذي يقتضيه ظاهره ، وقطعنا الأمةَ عنه ، مع جريان عادة أهل اللسان في خطاب الواحِدِ ويريدون به الجماعة - يؤدي إلى خَرْمِ قاعدة الاقتداءِ به ، وقد أمر الله تعالى باتباعه في مواضع كثيرة / ٦٧ - أ / من القرآن ، وربما يؤدي قَطْعُ المشاركَةِ في

(١) الصحابي الجليل خزيمة بن ثابت الأنصاري، وقد اختصه رسول الله ﷺ بأن جعل شهادته منزلة شهادتين.

(٢) الحديث رواه أبو داود في الأقضية ٣٠، والنسائي في البيوع ٨١، وأحمد ٢١٦/٥ .

(٣) الحديث من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه ولكن المقول له هو خال البراء أبو بردة بن نيار وانظر شرح السنة ٣٢٧/٤ والنووي على مسلم ١١٢/١٣ .

(٤) الحديث رواه البخاري في العيدين والأضاحي، ومسلم في الأضاحي، وأبو داود في الأضاحي.

(٥) رخص رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما، رواه البخاري في اللباس ٢٩ ، ومسلم في اللباس ٢٣ ، ٢٥ .

الأحكام إلى نُفْرَةِ القلوبِ عنه ، وتباعُدِها منه .

فالأولى ماذكرنا ، والله أعلم بالصواب [(١)] .

وأما إذا خَصَّصَ الرسولُ ﷺ واحداً من أمته بخطاب فقد ذكر بعضهم خلافاً في هذا وقال : من العلماء من صارَ إلى أن المكلفين قاطبةً يشاركون المخاطب [(٢)] .

ومنهم من قال : لا يشاركونه [(٣)] .

فمن قال بالأول صار إلى أن الأصل أن جميعَ الأمة في الشرع سواء ، بلا تخصيص لواحد من بين الجماعة ، وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطِبونَ الواحد ، فيريدون به الجماعة ، وهذا في كلام كثير .

وأما من قال بالثاني : فَقَدْ ذَهَبَ إلى صورةِ الصيغة ، وهي مختصة بالواحد من بين الجماعة ، فلا يجعل للتعميم إلا بدليل .

والأول أولى ، لأنا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجباً للتخصيص ، ولكن إذا نظرنا إلى ماستمر الشرعُ عليه فذلك يقتضي المشاركة والمساواة .

---

(١) هذا الذي اختاره ابن السمعاني هنا مخالف لما عليه أصحابنا من الشافعية وذلك أنهم ذهبوا إلى أن ما كان خطاباً خاصاً برسول الله ﷺ لا يعم الأمة، إلا ما دل الدليل على أنه تشركه به الأمة. فالأصل فيه الخصوصية.
وانظر الإحكام ٢/٣٧٩، المحصول ٢/٦٢، المنتهى لابن الحاجب ص/١٣٣، رفع الحاجب (١/ق ٤١٩ ـ ب) وفيه بحث نفيس لابن السبكي ورأي خاص، جمع الجوامع ١/٤٢٦ بناني، اللمع ص/٢٢، البرهان ١/٣٦٧ وله فيه اختيار قريب من اختياره، لكنه في ظاهره مع الجمهور، وأظن أن ابن السمعاني قد رجع إليه ونقل عنه صدر المسألة بحروفها والله أعلم.

(٢) هذه المسألة نظيرة المسألة السابقة فذهب الحنابلة ومتابعيهم إلى التعميم، وذهب أصحابنا إلى ما ذهبوا إليه في المسألة السابقة من التخصيص والله أعلم.

(٣) وهو اختيار أصحابنا رحمهم الله، وانظر البرهان ١/٣٧٠، والإحكام ٢/٣٨٣، واللمع ص/٢٢، والمنتهى لابن الحاجب ص/١١٤، وجمع الجوامع ١/٤٢٩ بناني.

ألا ترى أن اللفظَ الـذي يُخَصُّ به أهـلُ عصـرٍ يكون مسترسِلاً على الأعصار كلها ، ولا يُخَصُّ به أهل العصر الأول ، كذلك ههنا .

مسألة

المطلق والمقيد

ومما يتعلقُ بباب العموم والخصوصِ مسألة المُطْلَق والمُقَيد [(١)] .

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له ، يحمل على إطلاقه ، وإن ورد مقيداً لا مُطلقَ له ، حُمِل على تقييدِهِ .

وإن ورد مطلقاً في موضعٍ ، ومقيداً في موضع ؛ ينظر في ذلك [(٢)] .

فإن اختلف السَّبَبُ ، واختلفَ الحُكْمُ جميعاً ، مثل ماورد من تقييد الصيام بالتتابُعِ في كفارةِ القتل ، وإطلاق الإطعامِ في الظهار ؛ لم يحمل أحدهما على الآخر ، بل يعتبر كُلُّ واحد منهما بنفسه ، لأنهما لا يشتركان في لفظٍ ، ولا في معنى .

وإن كان ورودهما في حكمٍ واحد وسَبَبٍ واحد ، مثل أن يذكر الرقبةَ مطلقة في كفارة القتل ، ومقيدةً في كفارةِ القتل ، كان الحكمُ للمقيدِ ، وبُنيَ المطلقُ عليه .

---

(١) انظر الفرق بين المطلق والنكرة والعام والعدد والمعرفة في كتابنا الوجيز ص/٣٠٥ هذا وكل ما يجري على العموم والخصوص من المتفق عليه والمختلف فيه فهو بعينه يجري على المطلق والمقيد والله أعلم.

(٢) المطلق والمقيد، في حمل أحدهما على الآخر، لهما حالات وصور:
الحالة الأولى: أن يتحد حكمهما وسببهما، وهذه الحالة لها ثلاث صور:
١ ـ أن يكونا مثبتين.
٢ ـ أن يكونا منفيين.
٣ ـ أن يكون أحدهما أمراً والآخر نفياً.
الحالة الثانية: أن يختلف حكمهما وسببهما.
الحالة الثالثة: أن يختلف السبب ويتحد الحكم.
الحالة الرابعة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم.
الحالة الخامسة: أن يطلق في موضع ويقيد في آخر بقيدين مختلفين.
ولكل حالة من هذه الحالات شروط وأحكام في حمل المطلق على المقيد، انظر تفصيلها في كتابنا الوجيز ص/٢٠٧ ـ ٢١٠ .

ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضعين ، ولَم يستوف بيانه في الموضع الآخر .

وأمـا إذا ورد المُطْلَقُ والمقيـدُ في حكم واحـد وَسَبَبَيْنِ مُخْتلفين (١) : مثلما وردت الرَّقَبَةَ مطلقة في كفارة الظهارِ ، ومقيدةً بالإيمان في كفارة القتل .

فعندنا ؛ يحمل المطلق على المقيد .

واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل .

فمن أصحابنا من قال : يحمل المطلق على المقيد بنفس الورود .

ومنهم من قال : من جهة القياس (٢) .

وأما إذا اتفق السبب ؛ فاختلفوا فيه (٣) : -

---

(١) هذه هي الصورة المشهورة في محل النزاع بيننا وبين الحنفية، فأصحابنا يقولون بحمل المطلق على المقيد فيها، والحنفية يأبون ذلك، ويقولون بعدم الحمل، والعجيب أن ابن السمعاني لم يذكر خلافهم، وإنما اكتفى بذكر مذهب أصحابنا، ولعله سهو، أو لأنه اعتبر المسألة من البديهيات في الخلاف ولذلك لم يذكر خلافهم فيها صراحة، وإنما اكتفى بالرد عليهم في جملة الأدلة التي ساقها والله أعلم.

(٢) وهو ما ذهب إليه جمهور أصحابنا، على ما صرحوا به في كتبهم، وأما الحمل بدون قياس فمرجوح.

(٣) إنني لا زلت أعجب من صنيع ابن السمعاني في هذه المسألة، وفي هذا المكان بصورة خاصة، وذلك لأن ابن السمعاني ذكر ثلاث مسائل، الأولى: إذا اختلف السبب والحكم، والثاني: إذا اتحد السبب والحكم، والثالثة: إذا اختلف السبب واتحد الحكم، وهي التي فرض فيها الخلاف، وهي من الخلافيات المشهورة بين الشافعية والحنفية، ومع ذلك ذكر الخلاف، ولم يسم الحنفية، كما أشرت إليه في تعليق (١). والأمر بسيط، لأن المخالف معروف والمسألة مشهورة.

إلا أنه رجع ثانية وقال: وأما إذا اتفق السبب، أي والحكم كما هو واضح من العبارة والسياق فاختلفوا فيه، فقال بعضهم: إلخ. ولم يعين من القائل.

وهذه المسألة هي عين المسألة الثانية، وهو لم يشر فيها إلى الخلاف أبداً.

فإن كان مراده بالبعض الشافعية، فهذا ليس بصحيح، لأن أصحابنا متفقون في هذه الصورة على حمل المطلق على المقيد، كما ذكره هو في المسألة الثانية، ولا أظنه يريدهم بحال. =

فقــال بعضهم : يحمـل المطلق على إطـلاقـه ، والمقيـد على تقييـده ، مثلما اختلف السبب .

ومنهم من قال : يُحْملُ المطلق على المقيد في هذه الصورة .

أمـا دليلهم ؛ قالـوا : إن المطلقَ خطـابٌ على حِيـالـه ، والمقيدَ خطاب على حِيـالـه ، وربما يقولون : نَصٌ على حده ، ونَصٌ على حده ، فهما نصانِ مختلفان

= وإن كان يريد الحنفية فهذا ليس بصحيح أيضاً وذلك لأن للحنفيـة تفصيلاً. لا يتفق مع هذا الذي ذكره بحال، وخلاصتـه أنهم يقولـون: إن اتحد الحكم والسبب فـإما أن يكونا منفيين، وإما أن يكونا مثبتين، فإن كانا منفيين فإنـه يعمل بهـما اتفاقـاً ولا حمل، وإن كانا مثبتين، فإما أن يردا معاً أو مرتباً، أو يجهل الحال.

فإن وردا معاً حمل المطلق على المقيد، ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين، وإن وردا مرتباً، وإن علم المتأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق المتقدم، ولا يقـولون بحمل المطلق على المقيد.

وإن جهـل الحال فـالراجـح عندهم حمـل المطلق عـلى المقيد، ولم يشر ابن السمعـاني لشيء من هذا.

وأما إذا كان الإطلاق والتقييد في سبب الحكم الواحد، فإنهم لا يحملون المطلق عـلى المقيـد، بل يبقـون المطلق عـلى إطلاقـه، والمقيد عـلى تقييده، ليجب الـواجب مع السبب المطلق والمقيد، وأمثلة كل من هذه الأقسام معروفة.

وإني لأستبعد كل البعد أن يكون ابن السمعاني قد أغفـل هذا في كتـابه ولا سيـما أنه كان معظم حياته حنفياً، وهو من أدرى النـاس بكلام الحنفيـة، كما أن الأدلـة التي سيسوقها تتكلم على ترجيح النسخ في حالة ورود المطلق والمقيد على المعية، كما تشير إلى التقييد والإطلاق في السبب للحكم الواحد.

ولذلك فإني أرجح أن يكون في الكتاب سقط قـديم سقط من النسخ الســابقة أو من نسختنا والله أعلم.

وانظر كشف الأسرار ٢/ ٢٨٧، تيسير التحـرير ١/ ٣٣٠، تقـرير التحبـير ١/ ٢٩٤، فـواتح الـرحموت ١/ ٣٦١، أصـول السرخسي ١/ ٣٦٧، التلويـح عـلى التـوضيح ١/ ٢٧٥.

وانــظر الــبرهــان ١/ ٤٣١، التبصرة ص/ ٢١٢، الـلمـع ص/ ٢٤، المستصـفى ٢/ ١٨٥، المنخـول ص/ ١٧٦، المعتمد ١/ ٣١٢، المحصـول ٣/ ٢١٣، الإحكـام ٣/ ٢، المنتهى ص/ ١٣٥، نهاية السول ٢/ ١٢٧، الإبهاج ٢/ ١٣٠، جمع الجـوامع ٢/ ٥٠ بناني.

/ ٦٧ ـ ب / فلا يحمل أحدهما على الآخر ، بل يعمل بكل واحد منهما على ما يقتضيه ، إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته .

قالوا : وعلى هذا ، سواء كانَ المطلقُ أو المقيدُ في سببين مختلفين ، أو سبب واحد .

يدلُّ عليه ، أنا نَعْقِل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضُنا من كلام البعض ، لأن الله تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضُهم مع البعضَ .

ثم الواحدُ منا ، لو أطلق كلامه إطلاقاً ، ثم قيده ثانياً تقييداً ، فإنا لا نحمل المطلقَ على المقيد ، بل يجري كل واحد منهما على سَبَبِه وقَضِيَّتِه .

ألا ترى أن من قال لامرأته : إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق ، ثم قال : إن دخلت الدار راكبةً فأنت طالقٌ ، فإنها تطلق إذا دخلتِ الدار راكبة ، وتطلق إذا دخلت الدار غير راكبة .

وكذلك إذا قال الرجلُ لغيره : اعتق عبداً واحداً من عبيدي ، وقال لآخر : اعتق عبداً واحداً أبيضَ من عبيدي ، فإن الأول يَمْلكُ أن يَعْتق أي عبد شاء ، والثاني لا يملك إلا إعتاقَ عبدٍ أبيضَ ، ولا يُحْمَلُ المطلق على المقيد ، فكذلك ماجاءنا من الشرع ، يكونَ كذلك .

وهذا المعنى معقولٌ ، وهو أن المطلق ضدُّ المقيدِ ، فيكون في حمل المطلق على المقيد نسخ المطلق ، لأن (١) نسخ الحكم رَفْعُه ، وأنتم قد رفعتم المطلقَ وحُكمَه بالمقيدِ وَحُكْمِه .

وبيانُ رفعه ، أن قضية المطلَقِ إجزاءُ كُلِّ ما يسمى رقبةً ، وقد ارتفع هذا الإجزاء ، والرفع نسخه .

ببيِّنة أن التَّغْيير بمقتضى الآيةِ نسخٌ ، فالرفعُ لأَنْ يكونَ نسخاً أولى .

قالوا : ولهذا لا يشترط في قضاء رمضان التتابع ، لأنه ورد مطلقاً بقوله تعالى : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ (٢) ، ولم يحمل على صوم ِ القَتْلِ ، ولا على

---

(١) في الأصل [لا نسخ] والصواب المثبت من سياق الكلام والله أعلم.
(٢) البقرة/ ١٨٤.

صوم الظِّهارِ ، وكذلك عندكم لا يحمل الصومُ في كفارةِ اليمينِ على الصومِ في كفارةِ القتلِ والظهارِ .

قالوا : وأما في الشهادةِ فإنا لا نقول بحملِ المطلق فيها على المقيد بالعدالة ، لكن شرطنا العدالةَ في الشهادة التي لم يَرِدْ فيها النَّصُّ بتقييد بالعدالةِ ، بدليلٍ آخر ، وهو قوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ [1] ، والأمر بالتثبيتِ يمنعُ القبول .

وكذلك في زكاة الغنم ، إنما شرطنا السوم بدليل آخر ، وهو قوله عليه السلام : « لا زكاةَ في المَعْلوفَةِ ، ولا في الحَمُولَةِ » .

وكذلك إنما قيدنا الميراثَ المذكور في آخرِ سورةِ النساءِ بما قُيِّدَ به الميراث المذكور في أولها ، من تأخيره عن الدَّيْن ، والوصية ؛ بالإجماع ، لا بحملِ المطلق على المقيد .

قالوا : **ولا يجوز أن يقال** : إن المطلق عام ، وحمله على الرقبة المؤمنة تخصيص ، لأن دعوى العموم باطلةٌ في قوله : « فتحريرُ رَقَبَةٍ » [2] من وجوه :

منها : أن قوله : « رقبة » اسم لرقبةٍ واحدةٍ ، لأنها نكرةٌ في الإثبات ، فتخص ، ولا تعم ، والعام : مايشتمل على مسمياتٍ كثيرة ، فأما الذي يشتملُ على مسمى فرد ، ومحل واحد ؛ فمحالٌ أن / ٦٨ - أ / يدعى فيه العموم .

ببينةِ أنه لا شك أنه اسمٌ مفرد ، ألا ترى أنه يجمع فيقال : رقبة ، ورِقاب ، كما يقال : رجلٌ ، ورِجال ، وعبدٌ وعبيدٌ ، ودعوى التخصيص في اسم المفرد محال .

ولأن إثبات التقييد في الرقبة المطلقة زيادةٌ على النص ، والزيادة على النص لايجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما ، لأن التخصيص نقصان ، والنقصانُ ضدُّ الزيادةِ ونقيضها ، فكيف يجوز أن يدعى في الشيء معنى ضده ونقيضه ؟ .

والدليلُ على أنه زيادةٌ أن صفةَ الإيمان لا يشتمل عليها اسمُ الرقبة ، فإن الرقبة

---

(١) الحجرات/ ٦ والآية فلفظ «فتثبتوا» وهي قراءة حمزة والكسائي .

(٢) المائدة/ ٨٩.

اسم للبُنْيَـةِ بأجـزائهـا ، والإيـمان ليس من أجـزاء البُنْيَـةِ بوجهٍ ما ، وإنما هو معنى يَعْتَقِدُه ويكسبه بقلبه ، وكذلك لو كفر .

وما كان من هذا الوجه لم يُتَصَور أن يشتمل عليه اسمُ الرقبة .

قالــوا : ولا يجوز أن يدعى العمـوم في أوصـافِ الـرقبـة ، لأن الأوصـاف غير مذكـورة ، فلايجـوز دعـوى العمـوم فيها ، وماهو المذكور يقع اسماً على الرقبة الواحدة ، وتخصيص المسمى الواحد محال .

قالـوا : وليس كالمعيبـةِ والسليمـة ، لأن العيبَ نُقْصانٌ جزء من أجزاءِ البُنْية ، فلا يكـون رقبـةً مطلقةً ، وأما الكافرُ فرقبةٌ مطلقةٌ مثل المؤمنة ، لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية .

فعلى هذا لا يكون شرطُ السّلامة زيادةً على النص ، بل يكون اعتبارُها اعتبار مايقتضيه النص .

وأما صفةُ الإيمانِ لما كان سبباً وراءَ ما يقتضيه اسمُ الرقبة ؛ فيكون زيادة محضة .

وإذا ثبتَ أنه زيادةٌ لم يجز إثباتُها بالقياس .

لأن بالقياس لا يجوزُ الزيادةُ على النَّصِّ ، لأنها نَسْخٌ ، على ماسنبين في باب النسخ ، ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز .

ولأن القياس إنما يجوز استعماله في غير موضع النصِّ ، وهذا استعمال القياس في موضـع النص ، لأن كفـارةَ القتـل منصـوصٌ عليهـا ، وكفـارةَ الظهـارِ منصوصٌ عليها ، وقياسُ المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل .

كما لا يجوز قيـاس السـرقـة على قطـع الطَّـريق لإثباتِ قَطْع الرِّجْل مع اليد ، وكـذلـك قيـاس التيمم على الـوضـوء باطل في إدخال الرأس والرجل في التيمم ، وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظِّهار باطل في إثبات الإطعام ، والإطعام كفارةٌ مثل الرقبة والصيام .

ببيِّنـة أن التقييـد بالإيـمان زيـادةٌ على حكمٍ قد قُصِـدَ استيفاؤهُ بالنص ، فلم يجز ، كما لا يجوز في هذه الصور التي بيّناها .

قالوا : وأما قولُ من قَالَ من أصحابكم يُقَيَّدُ بنفس ورُودِ المقيَّدِ ، ويحمل عليه بلا قياس ولا دليلٍ يدل عليه ، فكلامٌ باطل ، وزعم مُحَالٌ .

لأن ظاهـر المطلق يقتضي أن يجري على إطـلاقـه ؛ فلوخصّ بالمقيـد بمجـردِ كونِ هذا مطلقـاً ، وكـون الآخـر مقيداً ، كان هذا مجرد تَمَنٍ باطل ، وَتَشَهٍ محال ، لأنه لا يكون / ٦٨ ـ ب / أن يقيّدَ بأولى من أن لا يقيّدَ به .

ببيِّنة أنه يجوز أن يكون حكم الله تعالى في أحدهما الإطلاق ، وفي الآخر التقييد .

وأيضـاً كما يجوز أن تكـون المصلحـةُ الشـرعيـة فيهـما التقييـد ، يجوز أن تكون المصلحةُ الشرعية فيهما الإطلاق ، ويجوز أن تكون المصلحة في أحدهما الإطلاق ، وفي الآخر التقييد .

يدل عليـه أنـه لو جازَ أن يُقَيَّـدَ أحـدُهُما بمجـرد أن الآخـر مطلق ، من غير أن تكـون بينهـما وُصْلَةٌ لفظيـة ولا معنـوية ، ولكن بمجرد أن هذا مُقيَّدٌ وجب أن يقيَّد الآخر ، فوجب من هذا أيضاً أن يكون لأحدهما بَدَلٌ ، لأن للآخر بدلاً ، أويثبت التخصيصُ في أحد العُمومَيْنْ لأن الآخر مخصوص .

قالـوا : وقـول بعضكـم : إن القـرآن كُلَّه كالكلمـة الواحدة ، فيقيّد بعضُه بما يقيّد به البعضُ الآخر ، مثل قوله تعالى : ﴿ والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ﴾ [1] ـ لا يصح .

لأن قولهم : إن القـرآنَ كالكلمـةِ الواحدةِ ، إن أرادوا بذلك أن كلَّه حقٌ ، ولا تنـافي في شيء منـه ولا اختـلاف ؛ فهـذا صحيـحٌ ، وإن أرادوا أن كله كالشيءِ الواحد ، حتى يقيّد البعض منه بما يقيّد به البعض ، فهذا كلام لم يقل به أحد .

وكيف يكـون كالكـلامِ الـواحدِ وقد أنزله الله تعالى على سبعة أحرف ، وقيل معناه : أمرٌ ، ونهيٌ ، ووعدٌ ، ووعِيْدٌ ، ومتشابه ، وقَصَصٌ ، ومَثَلٌ .

ولأن اسم القتـل لا ينطلق على الظهـار ، فلا يستعمـل فيـه حكم إلا بمعنى

---

(١) الأحزاب/ ٣٥.

يوجب قياسهُ عليه ، كالبُرِّ ، لما كان اسمه لا ينطلق على الأُرز ، لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه ، وهو إما الكيلُ ، أو الطُّعْمُ ، على حسب ما اختلفوا فيه .

فأما حجتنا نقول في المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة : إن التقييد زيادة في أحد الخطابينِ ، ورد من الشارعِ ، فوجب الأخذُ بها .

دليله : الزيادةُ في الأخبار ، فإنه يجب الأخذُ بها ، كذلك ههنا ، وإذا وجب الأخذُ بهذه الزيادة لم يكن بدٌّ من حمل المطلق عليه ، لأنا إذا لم نحمل المطلق عليه ؛ كان تركاً لوصف التقييد .

فإن قالوا : وإذا حملنا المطلق على المقيد ، كان تركاً لوصف الإطلاق .

قلنا : لا يكون تركاً ، بل يكون قولاً بتخصيصِ عُمومٍ ، وأما إذا لم يُحْمَل المطلق عليه ؛ كان تركاً لصفة التقييد أصلاً ، فإن قوله عليه السلام : « في سائمةِ الغنم زكاةٌ »[1] إذا لم يُحْمل عليه الخطاب الذي ورد في إيجاب زكاة الغنم ؛ تعطلت صفة السَّوْمِ وَلَغَتْ ، ولم يبق لها فائدة .

ولابد في هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب ، وأنه حجة شرعية ، وسيأتي هذا من بعد .

ونقول أيضاً : إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد ، وإذا اعتبرنا المقيد ، واعتبرنا التقييد في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ، ولابد من واحد منهما ، والثاني أولى ، لأن الأمرَ المقيَّدَ / ٦٩ - أ / صريح في وصف التقييد ، أعني السَّوْم - أو وصف الإيمان ، فيما إذا قال : « إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة » واللفظ مختص بهذا الوصف ، وأما المطلق فظاهرٌ في المعلوفة ، وليس بصريح فيها ، وكذلك في المثال الثاني ليس بصريح في الكافرة ، فكان الاعتراض بالصَّريحِ على الظاهر ، وبالنَّصِّ على العام أولى ، لأن الخاص مقدم على العام ، والصريحُ مُرَجَّحٌ على الظاهر .

---

(١) مر تخريجه في ص/٢٧٤

هذا هو الكلام في المطلق والمقيد إذا ورد في حادثة واحدة .

والـذي ذكـروا من المثـالـين في مسألـة الطلاقِ والعتاق ، فلا يعرف ذلك على مذهبنا ، وإنما هو على مذهبهم .

وأمـا الـدليـل في الفصل الثاني ، وهو إذا وردَ المطلقُ والخطابُ المقيد في شيئين مختلفـين مع اتحـاد الحكم ، وهـو المسألـة المعروفةُ ، ومثالُ ذلك في كفارةِ القتل ، وكفارةِ* الظهار ، فوجهُ الكلام في هذه المسألةِ أن ندل على أن قوله : « فتحريرُ رقبة » (1) لفظ عام يشتمل على جميع الرقابِ ، والتقييدُ بالإيمان تخصيصٌ ، وإذا ثبت هذا ؛ صحَّ بالقياس ، لأنا بيّنا أن تخصيصَ العمومِ بالقياسِ جائزٌ .

والدليلُ على أنه لفظ عامٌ : أن قوله : « فتحرير رقبة » صالح لكل رقبةٍ ، لأن الرقبةَ اسمٌ لكل شخصٍ له رقبةٌ ، إلا أنه اختص بالعبيدِ من حيثُ العرفُ ، فهو إذاً صالح للمؤمنةِ والكافرةِ ، والمَعِيْبَةِ والسَّلِيْمَةِ ، والعاقِلةِ والمجنونة ، وإذا صلح لكـل الـرِّقـابِ ؛ كان عامـاً في كل الـرقاب ، إلا أنه عامٌ في كل الرقاب من حيثُ البَدَلُ ، على معنى : أنه لاتتعددُ الرقبةُ الداخلةُ في الأمرِ بالتحرير ، غيرَ أنه مامِنْ رَقَبَةٍ توجـد وتسمى رقبـةً إلا ويتنـاولهـا اللفـظُ ، ويشتمـل عليها الأمرُ ، حتى لو قَصَدَها وحررها خرجَ من عُهْدَةِ الأمرِ .

فصـار معنى قولنـا : «من حيث البـدل » ، أنه متناولٌ لكل الرقاب ، ، لا من حيث يدخلُ جميع الرقاب في الأمر بالتحرير ، ولكن من حيثُ استرسالُ الأمر على الـرقـاب بوصفِ التنـاولِ وقيـامِ البعض مكان البعضِ ، فيكونُ عامّاً من حيث المعنى ، إن لم يكن عامّاً من حيث صورةُ اللفظ .

ويمكن أن يقـالَ : إنّـه عامٌّ في الأوصـاف ، لأنـه على أي وصف كانت الرقبة فهي رقبة .

وقولهم : إن الوصف غيرُ مذكورٍ فلا يمكن دعوى العموم فيه .

قلنـا : الأوصـاف لا تنفـك الـرقـابُ عنهـا ، بل هي من ضرورةِ الـرقـاب ،

---

(1) المائدة/ ٨٩.

فصارت كالمذكورةِ ، فصح دعوى العموم فيها .

ثم الدليل القاطع على أنه لفظ عام ، أنه يَحْسُن منه الاستثناءُ بإلّا ، وهو أن يقولَ : أعتق رقبةً إلا أن تكون كافرةً ، أو زَمِنَةً ، أو معيبةً ، ويقول : أَعْطِ هذا الدرهم فقيراً إلا أن يكون كافراً ، والاستثناءُ بعض مايتناوله اللفظ ، ولولا أنه عامٌّ لم يتصور فيه / ٦٩ ـ ب/ الاستثناءُ .

ببيِّنةِ أن الاستثناءَ تَخْصيصٌ ، إلا أنه بدليلٍ يتصل باللفظ ، والذي نتكلم فيه تخصيص بدليل منفصل عن اللفظ ، وإذا استويا في معنى التخصيصِ ، فإذا قبل هذا اللفظ أحدهما ؛ قبل الآخر ، وقد ظهر بهذا الذي قلناه .

الجواب عن قولهم بأنه اسم فرد ؛ هو وإن كان اسم فردٍ ، ولكنه عامٌّ في الأوصاف ، أو نقولُ : هو وإن كان اسمَ فردً في الصورةِ لكنه اسمٌ عامٌّ في المعنى على ماذكرنا من قبلُ ، فالتخصيصُ إنما يصح لعمومهِ من حيث المعنى ، كما صح الاستثناء بهذا الوجه .

ونزيد ما قلناه إيضاحاً فنقول : التخصيصُ على وجهين :

تخصيصٌ بإخراج بعضِ المسمياتِ من اللفظ ، مثل قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ [1] ، فإن تخصيصه بإخراج بعض ماتناوله اللفظ من المسميات .

والوجه الثاني من التخصيص : هو إفراد بعض مايصلح له اللفظُ عن البعضِ ، وإن شئتَ قلتَ : تعيينُ بعضِ مايتناوله الاسمُ المبهم .

ونظيرُهُ قولُ الرجلِ : رأيتُ زيداً ، فهذا اسمٌ مبهم ، يصلح اللفظ لكل من يسمى زيداً ، فإذا قلت : رأيتُ زيداً العالم ؛ فقد أفردت بعضَ مَنْ يَصْلُحُ له اللفظ عن البعض ، وَعَيَّنْتَ بعضَ من يتناوله الاسم المبهم .

وإذا ثبت ماقلناه : من ـ حَمْلِ المطلقِ على المقيد بالقياسِ ، ومنع إجزاءِ الرقبةِ الكافرةِ ، تخصيصِ لفظ عام شاملٍ لمسمياتٍ كثيرةٍ بالوجهِ الذي قدّمناه ـ سقَطَ قولهم : إن تقييدَ الرقبة بالإيمانِ زيادةٌ في النَّصِّ ، بل هو نقصانٌ ، لأن التخصيصَ

---

(١) التوبة/ ٥.

يكونُ نُقْصاناً ، ولا يكون زيادة .

وقولهم : إن اسم الرقبة للبُنْيَةِ بأجزائها .

قلنا : نعم ، ولكن الإيمان والكفر وصف لهذه البنية يقال : رقبة مؤمنة ، ورقبة كافرةٌ ، كما يقالُ معيبة وسليمة .

وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبةً أو سليمة ، لا يتصور إلا أن تكونَ كافرة أو مؤمنة .

وقد قال الصَّيْمري في أصوله : يجوزُ أن لا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما .

وهذا هوسٌ ، لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافراً ، فلا يتصور [1] أن تكون لا مؤمنة ولا كافرة ، كما لا يتصور أن تكون [2] معيبة ولا سليمة .

وعلى أنا لا ندّعي أن الإيمان والكفر من أجزاء البُنْيَةِ ، لكن ادّعينا أنهما وصفا البُنْية ، وادّعينا العموم من حيث الأوصافُ ، ولهذا جاز الاستثناءُ .

وإذا جاز أن لا تكونَ من أجزاء البنية ، وصحَّ استثناءُ الرقبةِ بهذا الوصف جاز أيضاً أن لا تكون من أجزاء البنية ، ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصفِ .

واعلم أن فصلَ الاستثناء يَهْدِمُ كلَّ كلامٍ لهم في هذه المسألةِ ، ولا يتصور لهم وُرودُ كلام عليه .

والجـواب : إنّـا لاندّعي أن الكفر من أجزاءِ الرقبة أو الإيمان ، لكن ندّعي أن الكـافـر رقبـةٌ ، وتنـاولُ / ٧٠ ـ أ / اللفظ إياه من هذا الوجهِ ، لا من وجهِ الذي قلتم ، وقد بيّنا دعوى العموم في هذهِ المسألةِ ، ولم نحتج إلى أن نبينّ أن الزيادةُ في النص لايكونُ نسخاً ، وتركنا الكلام فيه إلى أن نبلغَ إلى مسائل النسخ .

وأما المسائل التي أوردوها ، فإنا لم نُجزْ استعمال القياس في هذه المسائل ، لأن الإجماع منعَ منه .

---

(١) هذه الكلمة ليست واضحة في الأصل، بل هي مطموسة في آخرها.

(٢) كذا في الأصل، والصواب [أن لا تكون] حسبما يقتضيه السياق والله أعلم.

وأمـا مسألـة التتـابـع في قضـاء رمضان أو في صومِ كفارةِ اليمين فإنما لم نحمل المطلقَ على المقيد في ذلك لأن المَحَلَّ قد تجاذبه أصلان ، أعني صومَ المتعة ، حيث نص فيـه على التفـريقِ ، وصومَ الظِّهارِ ، حيث نص فيه على التتابع ، فلم يكن إلحـاقـه بأحـدهما أولى من إلحـاقِـهِ بالآخر على حاله ، والكلام في مطلق له أصلٌ واحدٌ في المقيد ، وحين بلغ الكلام إلى هذا الموضع ؛ فقد انتهت المسألة .

والـذي قالـوا إن قيـاس كفـارةِ الظهار على كفارةِ القتل قياسُ المنصوص عليه على المنصوصِ عليه ـ قد أجبنا عن هذا في الخلافياتِ ، فلا معنى للإعادة .

تمَّ الكلامُ في العموم والخصوص .

ونتبـع القـول في هذا القـول في مفهومِ الخطابِ وَدَليله ، لأنه لائقٌ بفصل المطلقِ والمقيّدِ ، وقد انْجَرَّ الكلام إليه في بعض فصوله .

والله الموفق للصواب .

فهرس الكتاب

الموضوعـــــات	رقم الصفحة
ـ تنويـــه	٦
ـ الإمام ابن السمعاني	٧
ـ اسمه ومولده ونسبته	٧
ـ نشأته وأسرته	٧
ـ حياته وسيرته	١١
ـ مكانته وثناء الناس عليه	١٥
ـ مناقبـــه	١٦
ـ مؤلفاتـــه	١٧
ـ وفاتـــه	١٨
ـ ابن السمعاني والقواطع	١٩
ـ عملي في الكتـاب	٢١
ـ وصـف النسخـة	٢٢
ـ القسم الأول في المقدمات الأصولية	٢٩
ـ القول في مقدمات أصول الفقه	٣٣
ـ العقـــل	٤٥
ـ الأدلـة الشرعيـة	٤٧
ـ الكتـــاب	٤٨

- السنّــة ٥١
- الملّـــة ٥٣
- الإجمــاع ٥٣
- القيــاس ٥٣
- النظـــر ٥٤
- الجــدل ٥٥
- الدليـــل ٥٥
- الحـــدّ ٥٦
- القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف ٥٧
- معـاني الحـروف ٦٢

أبحــاث الأوامــر والنــواهي

- الأوامـر والنـواهي ٨٣
- باب الأوامر القول بالوقف في الأوامر والنواهي ٨٤
- فصـل في تعريـف الأمــر ٩٥
- مسألـة موجـب الأمــر ٩٨
- فصل في الأمر بعد الحظر ١٠٩
- فصل في المندوب هل هو مأمور به ١١٢
- فصل في الأمر إذا انتفى عنه الوجوب هل يدل على الجواز ١١٤
- مسألة في الأمر هل يفيد التكرار ١١٥
- مسألة في الأمر المعلق بشرط أو صفة ١٢٣
- مسألة في الأمر هل يفيد الفور أو التراخي ١٢٦
- مسألة في الواجب المضيق والموسع ١٤٤

- مسألة ، القضاء هل يجب بالأمر الأول أم بأمر جديد ١٥١
- فصل في وجوب الصيام على الحائض والمريض والمسافر ١٥٤
- مسألة في الواجب المخير ١٥٨
- فصل في الأمر بالشيء هل هو أمر بأسنبابه (مقدمة الواجب) ١٦٤
- مسألة خطاب الكفار بفروع الشريعة ١٧٠

مسائل قصار ، وفصول من المذهب تليق بهذا الموضع

- مسألة دخول العبيد في مطلق الأوامر والنواهي ١٨٣
- مسألة دخول النساء في خطاب الرجال ١٨٦
- فصل في أفعال السكران وأقواله ١٨٩
- مسألة دخول الآمر في الأمر ١٩٥
- من هم الذين يتناولهم الخطاب ١٩٨
- مسألة في الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به ١٩٩
- مسألة في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ٢٠٣
- مسألة في الفرض والواجب ٢٠٩
- مسألة في تناول الأمر للمكروه ٢١٢
- مسألة ، إذا قال الصحابي أُمرنا بكذا ٢٢١
- باب القول في النواهي ٢٢٢
- فصل : هل للنهي صيغة تدل عليه ٢٢٢
- فصل في مقتضى صيغة النهي ٢٢٢
- فصل : النهي يقتضي الفور ٢٢٣
- فصل : النهي عن الشيء أمر بضده ٢٢٤
- فصل : النهي عن أحد الشيئين
- مسألة في النهي هل يقتضي الفساد ٢٢٦

مباحث العموم والخصوص « المطلق والمقيد »

- القول في العموم والخصوص ٢٤٢
- مسألة ، هل للعموم صيغة ٢٤٦
- ومن فروع هذه المسألة ٢٦٣
- فصل في ذكر ألفاظ العموم ٢٦٨
- فصل العموم في الخطاب الذي يحتاج لإضمار ٢٧٦
- مسألة ، أقل مايتناوله الجمع ٢٧٨
- فصل في التخصيص ٢٨٣
- مسألة ، العموم بعد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز ٢٨٥
- فصل ، الغاية التي ينتهي إليها تخصيص العموم ٢٩٥
- فصل ، الكلام فيما يخص به العموم ٢٩٧
- مسألة ، تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ٣٠١
- فصل ، تخصيص السنّة بالسنّة ٣٠٥
- تخصيص العموم بالإجماع ٣٠٧
- التخصيص بالإجماع السكوتي ٣٠٧
- تخصيص الخبر بمذهب راويه ٣٠٨
- التخصيص بالقياس ٣١٠
- مسألة ورود اللفظ العام على سبب خاص ٣١٥
- فصل ، تعارض اللفظين من الشارع ٣٢٣
- مسألة تعارض الخاص المتقدم مع العام المتأخر ٣٢٧
- فصل ، ورود الشرط أو الاستثناء أو الصيغة أو الحكم قيداً وراء العموم ٣٣٣
- مسألة ، الإضمار في المعطوف على ماتعدد الإضمار فيه ٣٣٦

- فصل ، العموم في سياق المدح والذم ٣٤٠
- فصل ، التخصيص بالدليل المتصل ٣٤٣
- فصل ، تقدم المستثنى وتأخره ٣٤٦
- فصل ، استثناء أكثر الجملة ٣٤٧
- فصل ، ألفاظ الاستثناء ٣٤٩
- مسألة الاستثناء من غير الجنس ٣٤٩
- مسألة، تعقب الاستثناء جملاً عُطفَ بعضها على بعض بالواو ٣٥٣
- فصل ، تخصيص العموم بالشرط ٣٦٤
- فصل ، العموم في حكايات الأحوال ٣٦٧
- فصل ، الصيغة المختصة برسول الله ﷺ ٣٦٩
- مسألة المطلق والمقيد ٣٧٣